ANALELE
ACADEMIEI ROMÂNE

MEMORIILE SECŢIUNII LITERARE

SERIA III. TOM. XVI-XVII

1946—1948



MONITORUL OFICIAL ŞI IMPRIMERIILE STATULUI
IMPRIMERIA NAŢIONALĂ. BUCUREŞTI, 1948

ANALELE
ACADEMIEI ROMÂNE

MEMORIILE SECŢIUNII LITERARE

SERIA III. TOM. XVI—XVII

1946—1948



MONITORUL OFICIAL ŞI IMPRIMERIILE STATULUI
IMPRIMERIA NAŢIONALĂ. BUCUREŞTI, 1948

CUPRINSUL

TOMUL XVI

TOMUL XVII

PRIVIRI GENERALE ASUPRA CREAŢIEI DE ARTĂ ÎN SCULPTURĂ

DE

I. JALEA
MEMBRU CORESPONDENT AL ACADEMIEI ROMÂNE

Comunicare făcută în şedinţa publică dela 6 Decemvrie 1946

Comunicarea, pe care am onoarea să o prezint, fiind începutul preocupărilor de artă a sculpturii în Academia Română trebue să împlinească următoarele cerinţe:

Voiu prezenta mai întâi o succintă privire istorică asupra începuturilor acestei arte, în legătură cu principalele modalităţi ce i-au determinat desvoltarea. Pregătind astfel terenul voiu vorbi despre caracteristicile artei cioplitului şi celei a modelajului, în principalele înfăţişări din desvoltarea sculpturii moderne, insistând asupra celor doi maeştri, Rodin şi Bourdelle, la care am ucenicit la început, în arta căreia mi-am dedicat vieaţa. Această parte este cu atât mai necesară, cu cât îmi va servi pentru unele valorificări din istoria sculpturii noastre de care mă voiu ocupa într'o comunicare viitoare.

In sfârşit, tot cu caracter introductiv, ultima parte a comunicării mele, va privi începuturile sculpturii pe pământul nostru, arătând cum, chiar în arta preistorică, este prezentă, în chip rudimentar dar totuşi prezentă polaritatea: cioplire şi modelaj.

Sculptura este meşteşugul cioplitului şi al scobitului în materialele tari, ca lemnul, piatra, osul şi altele. Tot sculptură

este și modelajul în lut, care este meșteșugul vechilor olari făcători de idoli și de alte figuri de pământ ars.

Indeletnicirile cioplitului și modelatului sunt dintre primele ocupațiuni și începuturi industrioase ale civilizației omenești. Omul a cioplit și a modelat pentru a-și face lucruri trebuincioase, apoi a cioplit și a modelat pentru a-și face unele lucruri, fără nicio întrebuințare practică ci numai pentru a-și face lucruri frumoase. Acestea erau primele încercări de artă ale omului.

Primele încercări de artă, din epocile cele mai îndepărtate ale existenței omului sunt imagini de animale, gravate pe os, apoi altele mai mari și mai importante ca factură, scobite pe pereții cavernelor, primele locuințe omenești. In aceste imagini de animale se poate vedea preocuparea de a li se da o înfățișare care să impresioneze și ele sunt redate cu o mare putere de expresie. Așa sunt reproducerile fioroaselor animale af'ate pe pereții grotelor din Altamira (Spania) și Fond de Gaume (Dordogne).

Cele câteva imagini, reprezentând chipul omenesc, foarte rare din acea vreme, sunt mai puțin expresive și redate cu mai puțină îndemânare.

In general, se atribue acestor imagini de animale, un caracter magic care ar arăta primii pași către cultul animalului ca în Egipt, după cum imaginile și reprezentările cu chip omenesc ar arăta primii pași către cultul omului, ca în Grecia. Religia și arta s'au născut împreună și au mers alături secole îndelungate.

Imaginea omenească, care a apărut mai târziu, în reprezentarea artistică, a ocupat, multă vreme, un loc secundar și a avut o evoluție mai înceată în desvoltarea ei, decât aceea a animalului.

Astfel chiar în epoca foarte târzie a Chaldeenilor reprezentarea animalului, cum este aceea a « Leului rănit » și apoi a « Leoaicei rănite » depășesc cu mult reprezentările figurii omenești prin știința și siguranța cu care sunt redate.

Evoluția mai înceată în desvoltarea reprezentării chipului omenesc poate fi datorită religiilor care se serveau de aceste imagini, dar ea este datorită mai ales faptului că figura ome-

nească era mai greu de redat și a trebuit o vreme mai îndelungată până când să ia o formă mai lămurită în mintea artiștilor.

Abia în arta grecească, care urmează celei egiptene și chaldeene, reprezentarea chipului omenesc rămâne preocuparea de căpetenie în arta sculpturii. I-a trebuit așa dar multă vreme sculpturii și un mare ocol, până când să-și definească motivul ei principal de reprezentare care este omul, iar când aceasta a fost pe deplin lămurită, tot interesul de artă s'a concentrat asupra acestui motiv.

Sculptura în decursul vremii n'a reprezentat numai animale și oameni ci încă atâtea motive arhitectonice, ca ornamente florale sau de forme geometrice și abstracte ale unei sculpturi ce încoronează arhitectura, etc.

Dar reprezentarea chipului omenesc a rămas preocuparea ei cea mai de seamă, și astăzi când vorbim despre sculptură, gândul ne duce la arta făcătorului de statui.

Arta sculpturii atât de strălucitoare a trecutului omenesc s'a desvoltat și și-a luat avânt, atingând cele mai înalte culmi de frumusețe, în Grecia. Primele reprezentări cu chip omenesc ce le aflăm în insulele grecești, sunt idoli feminini redați sumar în marmoră albă, care contrar obiceiurilor Egiptului și Chaldeei sunt redați nuzi. Inseși vasele din această parte a pământului afectează adesea aspectul chipului omenesc.

Grecii au privilegiul pe care nu l-a avut niciun alt popor de a dispune de admirabile materiale pentru sculptură. Marmora lor este cea mai frumoasă, arama la ei se află în abundență. Apoi Grecii sunt un popor cu năzuințe de libertate, ale raționalismului lor, ce le-a fost caracteristic manifestărilor lor intelectuale.

Arta sculpturală, ce s'a desvoltat alături de religie, căreia i-a servit de sprijin, aci devine ea însăși o religie și anume aceea a frumosului. Mitologia grecească devine astfel un depozit de idei la dispoziția liberei creații și interpretări artistice.

După două secole dela începuturile ei, sculptura grecească, capătă cea mai strălucită înfățișare, în secolul lui Pericles și

în vremea lui Phidias sculptorul și arhitectul său. Acesta este timpul în care se realizează întruchiparea omului-zeu în sculptură, pentru care se clădea un templu, în mijlocul căruia să troneze divinitatea frumuseții desăvârșite, văzută prin trăsăturile chipului omenesc.

Zeus este expresia de putere și seninătate. Expresia aceasta de seninătate, cum a fost denumită de către esteți, este pentru mulți o lipsă de expresie a vieții: este de sigur ceva ce o deosebește de expresia omenească și ceea ce dă seninătate de zeu.

Puțină vreme după aceea, însă, sculptura grecească își schimbă ușor înfățișarea. Hermes al lui Praxitelles, cu capul înclinat, cu priviri de duioșie în ochii săi umezi, începu să gândească. După expresia puterii și seninătății, artiștii plecau la descoperirea vieții spirituale și aceasta se va desvolta tot mai mult, până când, în timpul modern și anume în arta lui Rodin, intensitatea stărilor sufletești, va cântări mai mult, în reprezentarea omului, decât preocuparea pentru liniile și formele corpului omenesc.

Astfel după sculptura grecească a urmat cea romană, în care spiritul grecesc s'a diluat până la dispariția lui. Sculptura romană realizează admirabile portrete de stări sufletești ale unei sculpturi realiste.

In sculptura catedralelor, nudul omenesc aproape dispare în rigiditatea arhitecturală: Statuea devine un element arhitectonic. Ea este îmbrăcată în formele severe ale ciopliturii de piatră și este pusă în serviciul arhitecturii înafară de unele cazuri rare, când ea rămânea operă de artă de sine stătătoare. Și într'un caz și în altul, preocuparea pentru expresia sufletească a personajelor pe care le reprezintă rămâne și aci stăruitoare.

După arta grecească, cel mai important impuls al sculpturii îl dă Epoca Renașterii. Zeitățile albe grecești condamnate de creștinism încep a fi desgropate. Nudul omenesc reînvie în artă, după ce, atâta vreme fusese acoperit de cutele rigide ale arhitecturii catedralelor.

Frumusețea grecească, renaște prin mâinile și înțelepciunea artiștilor Renașterii, dar ea nu mai este aceea a vechilor

Greci, ci apare aci cu o nouă înfățișare. Starea sufletească abia indicată pe figura lui Hermes se accentuează mai mult în opera lui Michel Angelo. Chipul lui Zeus cu privirea senină apare în acel al lui Moise. Seninătatea lui a dispărut pentru a da loc expresiei omului voluntar și puternic, frământat de gânduri. Operele lui Michel Angelo au forme omenești prinse direct de pe natură, în care palpită vieața omenească, cu fiorii frumuseții pământene. Personajele sale nu mai sunt zeități, ci sunt niște coloși ai frumuseții omenești și pământești.

Trecând mai departe de Epoca Renașterii, ne vom opri la timpurile moderne și anume la sculptura marelui maestru Rodin, cel din urmă continuator al lui Michel Angelo.

Rodin posedă meșteșugul și știința sculpturii dela Greci și din timpul Renașterii în chip desăvârșit. El însă nu vorbește despre formele perfecte, despre logica măsurătorilor pe care a învățat-o dela aceștia. Ceea ce-l interesează este adâncirea vieții interioare a personajelor sale. Zei coborîți pe pământ de maestrul său Michel Angelo sunt reluați de el pentru a le spori vieața interioară.

Rodin vrea și dorește ca personajele sale să exprime o gândire, o idee clară și puternică. In arta lui trebue să stăpânească gândul și el începe, prin realizarea însăși a gânditorului, opera sa cea mult discutată, în care el încearcă expresia de concentrare și interiorizare a omului ce gândește.

Ar fi prea lung să stăruim asupra operelor de gândire rodenistă ale maestrului și ale elevilor săi, dar ele au fost un popas din cele mai însemnate ale artei sculpturale.

Dar ideile lui Rodin sunt susținute în opera sa, mai cu seamă de tehnica și știința sa incomparabilă, prin darul lui de înțelegere cu care știa să redea mai cu deosebire detaliile în sculptură și în care a rămas neîntrecut.

După ce am aruncat această scurtă privire asupra artei sculpturii din trecut, să ne întoarcem acum privirile către creațiunea de artă din zilele noastre, pe care am văzut-o prin expozițiile din centrele europene și în Capitala noastră, cu 30—40 de ani în urmă, timpul în care au strălucit cele două

mari personalități ale artei sculpturii, care au fost Rodin și Bourdelle.

Am așezat pe Rodin la capătul drumului ce vine din trecut, el fiind continuatorul tradiției și continuator al lui Michel Angelo. Vom așeza pe Bourdelle la începutul creației de azi, ca pe unul ce singur a vrut să pună hotar între el și maestrul său Rodin. Rodin în timpul cât a trăit, și-a cunoscut o faimă de artist extraordinară. Această faimă era datorită nu numai operei lui, dela început prețuită în gradul cel mai înalt, ci și darului deosebit cu care a vorbit și a explicat arta sculpturii. Artist, scriitor și gânditor, influența lui a fost covârșitoare asupra sculpturii din vremea lui. Ca o lumină orbitoare, opera lui lua vederile tuturor artiștilor, ce nu puteau ieși din orbita lui. Faima lui nu putea fi ușor întunecată.

Și cu toate acestea, întunecarea s'a produs. Pe orizontul artei sculpturale s'a ridicat un nou astru al sculpturii și acesta era elevul lui, Bourdelle, cel ce învățase dela el, nu numai meșteșugul său extraordinar, dar și felul de a gândi și a discerne sensul de creație, în arta sculpturală.

Bourdelle se intitula singur sculptor și arhitect indicând prin aceasta ceea ce vrea să urmărească în sculptura lui. Sculptura rodenistă, care exprima sensibilitatea de modelaj, grațiozitatea și frumusețea de detaliu, apoi stări sufletești și gânduri simbolice, nu-l satisfăcea pe Bourdelle. El vrea să deschidă o cale nouă a artei sculpturale. El vede și vrea o sculptură de suprafețe mai largi, de o factură mai aspră, așa cum este însăși firea lui. Vederile lui se opresc cu admirație asupra sculpturii ce intră în construcția catedralelor. In liniile acestei sculpturi el vrea să-și construiască propria lui sculptură.

Arhitectura despre care vorbea Bourdelle era o construcție mai consistentă a operei de sculptură pe care o numește arhitectură sculpturală sau sculptată.

— « Spiritul lucrează în materie, materia ajută spiritului. Opera de artă este punctul de întâlnire al materiei și al spiritului.

Expresiile și stările sufletești desfigurează materia ».

Acestea erau spuse de B o u r d e l l e elevilor săi și mulțimii ce frecventa atelierele sale dela Grande Chaumière

şi din Avenue du Maine, iar aceştia le ascultau şi le notau ca pe nişte legi ce nu mai puteau fi discutate.

El vorbea de frumuseţea materialului, de lumina albă a pietrei. Toată gândirea lui Bourdelle se concentrează asupra blocului de material şi acest material este *piatra*.

Bourdelle nu mai modelează ca maestrul său Rodin şi niciunul din elevii săi.

Lutul, în care-şi lucrează operele, este lucrat cu un instrument tăios pentru a i se da înfăţişarea unui material ce se ciopleşte.

Sculptura sa nu mai seamănă cu cea rodenistă şi nici sculptura elevilor şi a întregii pleiade ce stă sub influenţa lui şi care este cea mai numeroasă. Opera sa, Heracles Săgetătorul, de factură aspră, stând cu un picior pe un munte şi cu celălalt pe alt munte, ce întinde arcul său, pentru a trage în stolul de pasări de pe lacul Stymphale, îl aşează pe Bourdelle deodată printre marii artişti. Toate atenţiile sunt îndreptate către el.

De aceea privirile lui asupra materiei şi materialului de lucru au efectul cel mai mare. Vorbele lui prinse în sbor, iau o amploare nouă. Mai sunt şi alţii şi au fost chiar înaintea lui, cari vorbesc şi au vorbit despre noua religie a sculpturii şi frumuseţii ce sălăşlueşte în materialul de lucru. O voluptate frenetică prinde pe cea mai mare parte dintre artişti pentru acest material. Bourdelle este depăşit în aşa fel, încât el nu-şi mai recunoaşte oastea pe care a însufleţit-o.

S'au văzut atunci sculptori cari au încercat să-şi execute direct operele lor în piatră sau lemn, fără model, fără plan, şi fără măsurători, lăsându-se conduşi numai de înţelepciunea fibrei şi rezistenţei materiale. In acest fel, operele lor vor avea aspectul unor lucrări mai mult sumare, pentru a nu desfigura materialul şi a nu-i scădea din frumuseţe.

Alţii vor încerca să redea în formă abstractă preţiozitatea materialului prin frecare şi lustruire. Pe alţii în sfârşit îi vor preocupa ordinea, ritmica formelor abstracte, care adesea sunt corpuri ale geometriei regulate sau ale unei geometrii de sită. Dispoziţia şi orânduirea lor, poate şi trebue să transpună pe privitor într'o stare de lirism, care este impresia de artă propriu zisă.

In această sculptură, în care tot interesul se concentrează asupra materialului și frumuseții lui, preocuparea pentru motivul om de până acum, cade în plan secundar.

Omul este redat în forme din ce în ce mai puțin apropiate și mai puțin asemănătoare lui, mergând uneori până la nerecunoașterea chipului omenesc în opera de sculptură. Uneori chipul omului este văzut diformat, caricatural sau fantomatic. Alteori în trăsături sumare, amintind lucrările de artă primitivă.

Acest fel de a vedea și a face în sculptură operă de artă, este justificat prin explicațiuni foarte simple și foarte logice, de către cei ce lucrează. In primul rând opera de artă nu este o copie fidelă a naturii. Aceasta nici nu se poate și asupra acestui fapt toată lumea este de aceeași părere.

In opera de artă este vorba de altceva și anume de interpretarea, transpunerea sau copia spirituală a naturii. In acest sens idolul redat inform și sumar poate fi mai aproape de adevăr și poate mai bine reprezenta o divinitate, decât omul-zeu al raționalismului elin, care este prea mult om ca să mai fie luat drept zeu. Opera de artă sculpturală nu este un om împietrit al copiei directe și fidele, ci este însăși piatra cu vieața ei proprie, cu energia de origine, ce amintește un chip omenesc sau un simbol al omului.

De aceea, desăvârșirea frumuseții grecești, poate să apară aci ca o sărăcie spirituală, iar misterul lui Pygmalion ca o poveste neverosimilă și fără sens.

Atențiunea întreagă a acestor cercetări de artă, este fixată asupra meșteșugarului cu dalta și ciocanul în mâini, lucrând la blocul lui și lucrul lui pare a fi singura treabă de luat în seamă. Misterul creației de artă nu poate fi pătruns decât aci, iar ceea ce iese din mâinile lui constitue lege pentru sculptură. Meșteșugarul acesta pare a fi singurul preot ce slujește la altarul adevăratei arte sculpturale.

Iată așa dar, preocupări și înfățișări ale artei sculpturale din cei 30—40 ani în urmă, care n'au putut scăpa nimănui din vedere.

In acest timp spiritul cioplitorului a dominat sculptura de peste tot cu o autoritate ce părea de neînvins.

« Intotdeauna îmi ciuplesc singur piatra şi-mi lucrez singur materialul » spunea unul din făuritorii cei mai de seamă ai sculpturii celei nouă ».

« Cea mai bună ucenicie în sculptură este cioplirea pietrei. Nu să înveţi; să te deprinzi », mai adăuga el.

Dar care a fost urmarea acestei experienţe ce pornea dintr'o răscoală împotriva sculpturii tradiţionale cu gândul de a o detrona ?

Ea n'a fost de sigur aceea pe care o aşteptau cei ce începeau această luptă. Dar primul ei efect a fost o lămurire şi anume aceea, că tehnica cioplitului şi aceea a modelajului, care sunt două meşteşuguri deosebite şi bine distincte, imprimă fiecare un caracter deosebit operei de artă şi ca atare ele nu se pot confunda într'una singură.

Ce sunt şi ce urmăresc fiecare din aceste două tehnici ale plasticei ?

Pentru a înţelege mai bine, nu avem decât să privim operele de artă pe care le-a produs şi le produce fiecare din aceste două tehnici sculpturale.

Meşteşugul cioplitului are în urma sa crestăturile de lemn şi de piatră, troiţele de lemn şi de piatră, stâlpii de uşi şi de porţi, uşile şi porţile înseşi şi cu deosebire acele uşi împărăteşti dela biserici, tâmplele, jeţurile, brâiele de lemn şi de piatră şi alte multe lucruri aşa cum pot fi văzute şi la Muzeul Carol I din Bucureşti. Apoi mai are în urma sa sculptura de ornamentaţie arhitectonică, sculptura figurală încadrată în arhitectura catedralelor, o seamă de monumente şi altele.

Cioplitorul în materiale tari este sculptor şi arhitect. Pe lângă dalta şi ciocanul cu care sculptează, el se mai serveşte de compas şi de fir de plumb pentru a-şi construi opera sa după legile materialului de lucru.

Arta cioplitorului are o infinitate de posibilităţi şi subiecte pentru a le interpreta şi a le reprezenta. Acestea sunt toate formele şi volumele din natură, ce pot interesa pe artistul cioplitor; toate obiectele uzuale, pe care acest artist le perfecţionează şi le înfrumuseţează. Sunt apoi toate bibelourile, toate jucăriile, toate jucăriile serioase. Dar el mai poate repre-

zenta mai ales o infinitate de volume și forme imaginate după inspirația lui proprie și știința sa.

Cioplitorul în materiale tari urmărește să redea în opera lui o ordine arhitectonică de volume și forme, un joc sublim al lor. El vrea ca în acest fel să deștepte în privitor acel interes propriu omului în fața operelor de artă.

El mai vrea ca opera lui să fie exprimată în formele cele mai clare, socotind această calitate, ca fiind prima condiție a frumosului.

Iată așa dar gânduri ce îndrumează pe cioplitorul în materiale tari atunci când creează opera lui de artă. Aceste gânduri sunt din cele mai ispititoare și mai atrăgătoare pentru artiștii plastici.

Dar care sunt operele ce aparțin sculpturii modelate?

Vom începe cu acelea pe care le putem vedea în muzeele noastre, la Muzeul Carol I și la Muzeul de Antichități. Sunt figurinele preistorice de pământ ars care reprezintă animale, pasări, dar mai cu deosebire chipul omenesc. Sculptura aceasta a modelajului s'a continuat apoi în lungul vremii în Antichitatea Grecească a Renașterii și până în timpul nostru în toate statuele ce au reprezentat chipul omenesc, căci cele mai frumoase opere de artă n'au fost tăiate direct în piatră ci gândite și studiate mai întâi prin acest modelaj și reproduse în materialul tare, prin punctaj și măsurători precise. Meșteșugul cioplitului aci a fost subordonat modelajului, pus în slujba și ajutorul lui. In tehnica modelajului, totul este supus viziunii și conducerii artistului modelator, care nu cedează nici fibrei și nici rezistenței întâmplătoare a materialului. Concesiunile făcute întâmplărilor nu sunt proces de creație de artă și modelatorul în lut nu se bizue pe o colaborare cu aceste întâmplări.

Operele de artă ale sculpturii modelate sunt așa dar toate reprezentările în care artiștii au căutat o perfecționare a chipului omenesc redată în material și în care materialul stă în sprijinul expresiei de frumusețe a acestui chip. Numai prin meșteșugul modelajului se poate ajunge la această perfecționare, fiindcă pământul moale permite artistului să adauge și să ia din forme, potrivind așa cum crede el, pe când prin

cioplire, aceasta nu este cu putinţă. O lucrare modelată este un şir lung de adăugiri şi de scobiri, adică de potrivire a formelor ce nu pot fi făcute dintr'odată, pe când prin cioplire ele nu pot fi făcute decât dintr'odată.

Dacă ne gândim la aspectul general al operelor de sculptură nouă care este o artă a cioplitului, ne putem da seama de o caracteristică ce îi este proprie acestei tehnici şi anume aceea că tot ce este vieaţă, tot ce este animat, aci devine împietrit, static şi abstract. Tot interesul de artă se raportează aci la expresia materialului ce trebue să treacă înaintea expresiei de vieaţă. De aceea chipul omenesc şi redarea expresiei de vieaţă n'a făcut niciodată o preocupare principală a cioplitorilor.

Dar cu toate acestea în sculptura nouă, chipul omenesc deţine totuşi un loc important şi adesea cel mai de seamă. Dar tot chipul omenesc, adică felul în care este redat prin tehnica artei nouă formează obiectul celor mai mari neînţelegeri.

Un făuritor al sculpturii celei nouă ne-ar putea justifica aceasta spunând că nu există delimitări precise şi categorice între cele două meşteşuguri ale sculpturii. şi nici chiar între toate artele plastice. Că nu există nicio lege şi nicio regulă după care să se conducă artiştii în căutările lor de artă. Creaţia de artă nu este supusă decât imboldului interior a intuiţiei şi simţului de artă al artistului. Şi că acestui simţ trebue să i se dea crezare înainte de toate. Şi aceasta aşa este.

Făuritorii sculpturii nouă au făcut şi fac unele confuziuni evidente. Astfel Bourdelle se întitula sculptor şi arhitect şi credea într'o sculptură întărită printr'o construcţie arhitectonică. Dar el nu era arhitect, aşa după cum era Phidias şi Michel Angelo şi nu ne-a lăsat nicio operă de arhitectură propriu zisă.

In ceea ce priveşte arhitectura despre care vorbea el, opera lui ne stă martoră pentru a ne convinge că această arhitectură abia poate fi bănuită în opera sa. Dar ea nu este în niciun caz o arhitectură de viziune lineară şi hotărîtă, ca a unei statui din arhitectura catedralelor, ci se reduce doar la o factură ceva mai aspră, în planuri mai largi care nu o deosebeşte de sculptura tradiţională, cea pe care Bourdelle o învăţase şi al cărei

meșteșug îl cunoștea în chip desăvârșit. Calitatea de artă a operei bourdelliene nu o constitue această arhitectură despre care vorbea el, ci posibilitățile lui excepționale de artist creator, de mare maestru și artist genial.

Dar cu câtă vehemență pornise Bourdelle lupta împotriva sculpturii tradiționale pe care o acuza de a fi prea imitativă și care după părerea sa desfigura frumusețea materialului de lucru. Părerile sale însă s'au dovedit fără efect asupra sculpturii sale și a elevilor săi. Construcția arhitectonică, pe care o visa el și pe care o credea capabilă să schimbe fața sculpturii tradiționale, nu era de fapt altceva decât ceea ce au făcut și fac sculptorii de totdeauna, care mânuind materialele de lucru și făcând statui, implicit fac și această construcție.

Phidias și Michel Angelo, erau sculptori și arhitecți. Ei ne-au lăsat opere de sculptură și opere de arhitectură din care se vede lămurit că ei gândeau altfel și altceva, pentru fiecare din aceste două arte ce nu pot fi confundate într'una singură.

Confuzia bourdelliană persistă și la unii din făuritorii sculpturii celei nouă când cred că operele lor sunt menite să ia locul sculpturii tradiționale.

Este greu de presupus că frumusețea unui cap praxitelian, ar putea păli alături de o interpretare a sculpturii celei nouă, a unui cap-sinteză, oricât de savant ar fi realizat, oricât de mare frumusețe de calitate materială i s'ar atribui. Astfel de opere nu pot fi puse alături pentru a fi comparate și nici artiștii cari le făuresc pentru a fi confruntați. Fiecare din aceste opere exprimă altceva.

După aproape o jumătate de veac de experiență a sculpturii celei nouă, rămân multe lucruri neînțelese. Cele mai multe sunt în ceea ce privește redarea chipului omenesc.

Dacă Bourdelle a blamat pe cei ce desfigurează materialul de lucru, pe cei ce-i micșorează ceea ce el numea energia de origine a materialului, printr'o imitație prea servilă a chipului omenesc, noi credem că făcătorii de idoli și de zei sunt cu mult mai îndreptățiți să blameze pe cei ce desfigurează chipul omenesc micșorând valoarea lui ca motiv al artei sculpturale, pe cei ce nesocotesc chipul zeului, ce de atâtea veacuri este căutat în desăvârșirea frumuseții lui.

Bourdelle s'a înșelat în credința și mărturisirile lui. Simțul lui de artă l-a dus în altă parte decât unde gândea el. Trebue să dăm crezare acestui simț înainte de toate și să nădăjduim că el va duce pe făuritorii sculpturii celei nouă acolo unde trebue.

O artă a sculpturii celei nouă este însă și rămâne o realitate neîndoielnică. Ea se desemnează din ce în ce mai bine. Pentru prima oară, artiștii și-au pus problemele aride ale formelor pentru forme, ale formelor abstracte în funcție de realizare de artă. Pentru prima oară s'a desprins din arta sculpturală această ramură de artă nouă, cu idealuri și preocupări proprii. Ea este o artă a cioplitului și a lustruitului de materiale tari. Prin mijloacele ei de realizare, prin expresia ei ea este mai apropiată artei arhitecturii decât artei modelajului. Sculptura aceasta are vaste posibilități de realizare artistică, ce nu pot fi decât bănuite. Ea nu este menită să ia locul sculpturii tradiționale și nici arhitecturii, ci se va desvolta în locul ce-i este determinat de posibilitățile ei de desvoltare.

Arta sculpturii celei nouă nu trebue însă confundată cu deformările chipului omenesc ce reprezintă încercări incoherente și periferice ale sculpturii de modelaj și care de fapt nu spun nimic.

Și mai există o artă a sculpturii celei nouă și aceasta este înnoirea și perfecționarea de fiecare epocă a sculpturii tradiționale, după înnoirea însăși a sufletului omenesc, pe care aceasta trebue să-l exprime în operele sale.

Despre această sculptură vom vorbi acum în cele ce urmează:

Prin arta sculpturii s'a înțeles și se înțelege, mai cu deosebire astăzi, arta statuării de totdeauna și al cărei făuritor este modelatorul în lut. Modelatorul în lut este cel ce execută meșteșugul de bază al sculpturii de azi și cel ce se sprijine pe o știință și o tradiție ce nu pot fi ignorate.

Modelatorul în lut, făuritor de idoli, este primul om ce a exercitat un meșteșug impresionant și o putere asupra semenilor săi. Primul magician și fermecător. Primul practicant al idolatriei.

In locul materialelor tari de cioplit, vom aminti aci pe cel dintâi material al sculpturii care este lutul și căruia, în meșteșugul modelajului, trebue să-i urmeze celelalte.

Cu nimic nu poate fi asemănată căldura magică, pe care o dă focul întăritor lutului modelat și care cuprinde în el un gând de artă.

Cu nimic nu poate fi asemuită patina lutului ars cu finele ei colori ce merg la negrul închis, trecând prin cele mai frumoase nuanțe de roz, până la albul floarei de crin alb.

Cu nimic nu poate fi asemuită opera de artă ieșită direct din mâinile unui artist purtând semnele și urmele degetelor lui, ca pe o semnătură ce nu poate fi de nimeni imitată.

Lutul este materialul prin care artistul poate să-și spună gândul lui întreg, de-a-dreptul, fără a-l deforma.

Lutul este plasma primordială a facerii omului.

Scrie în « Cartea Facerii Lumii » că Dumnezeu a făcut pe om, în lut, apoi suflându-i duh sfânt i-a dat vieață.

Dumnezeu a făcut pe om după chipul și asemănarea sa.

După închipuirea omenească, frumusețea desăvârșită, supra omenească și divină nu se poate întrevedea altfel decât prin trăsăturile omenești.

Acești modelatori ai lutului sunt cei ce secole îndelungate au căutat această perfecțiune a frumuseții prin trăsăturile și firea omului. Ei sunt cei ce au creat opere nemuritoare pe care oamenii le-au adorat și s'au închinat lor în trecut și pe care le adoră și azi ca pe niște adevărate zeități ale frumuseții ce întruchipează. Mii de oameni din întreaga lume se străduesc să străbată pământul pentru a le vedea ca pe niște minuni ale artei.

Inaintea lui Hermes de Praxitelles, Venera din Cirene, Victoria dela Samotrace, Sclavii lui Michel Angelo și altele, lumea rămâne înmărmurită de frumusețea lor fără seamăn. Viziunea sculptorului din insula Milo, care a dat vieață zeiței lui, dăinuește peste veacuri ca o divinitate pe care literații și poeții au cântat-o și atâta lume trăiește cu imagina ei de vis alb.

Aceasta este sculptura despre care vorbim aci. Ea este arta în care artistul creează liber, după îndemnul și bunul

său plac, așa după cum, un poet, își scrie versurile sale, un literat opera sa literară sau un compozitor opera sa de muzică.

Sculptura și opera de artă de care vorbim noi este concepția și lucrarea unui singur om, fără imixtiunea ajutoarelor în desăvârșirea ei. Ea este lucrare pe măsura puterilor și posibilităților tehnice ale unui singur om: ale artistului creator.

Iată așa dar, ce se înțelege și s'a înțeles întotdeauna prin arta sculpturii, ce nu poate fi cu nimic altceva înlocuită.

Meșteșugurile cioplitului și modelajului au rădăcini vechi și adânc înfipte în această parte a lumii unde ne aflăm noi.

In adevăr din cele mai depărtate timpuri cunoscute nouă, pe pământul nostru au trăit oameni ce ne-au lăsat numeroase și interesante urme din vieața lor.

Meșteșugurile cioplitului și modelajului au avut aci o desvoltare foarte mare, judecând după lucrările aflate în muzeele noastre și găsite la noi. Cioplitorile erau mai ales în lemn, fiindcă lemnul și cărămida (care adesea era nearsă) au fost la noi primele materiale de construcție. Piatra a fost mai puțin întrebuințată chiar la munte unde piatra se află din abundență și unde Dacii de mai târziu își făceau cetățile mai mult în lemn și pământ.

Ciopliturile pe care le vedem azi la Muzeul Carol I sunt de sigur de dată recentă, căci cele vechi au putrezit de mult, dar izvoadele acestea ingenioase ca invenție decorativă, simple și de incontestabil rafinament de artă, vin de sigur de departe și ele au fost perfecționate prin repetarea și refacerea izvodului.

Astfel sunt toate aceste colonade, stâlpi de uși și poartă, brâiele și atâtea obiecte casnice ornate. Dar cele mai frumoase sunt troițele unde fantazia cioplitorului a avut cea mai deplină libertate. Ele pot fi mai vechi decât crucile propriu zise, cu care nu seamănă totdeauna.

Cât despre ceramica aflată în muzeele noastre, ea ne arată un trecut de mare și bogată experiență foarte impresionantă pentru cei de azi, când ne gândim că acum 40—50 secole se aflau pe locurile acestea oameni preocupați de aceleași gânduri de artă ca și noi.

Pe lângă vasele de lut, atât de frumoase și evocative, pe lângă vasele indicând figuri omenești și de animale, se află mulțimea de figurine reprezentând idoli feminini și masculini, pasări, animale și altele. Printre aceste reprezentări se află adevărate opere de artă. Iată figuri prinse direct după natură de un ochiu al artistului ager la minte și priceput la lucrul său. El a redat cu o siguranță foarte mare aceste torsuri în care linia coapselor și a sânilor este urmată cu simț de artă și precizie anatomică.

Ceea ce este de admirat aci este mai ales sensibilitatea cu care sunt redate unele dintre ele.

Torsul omenesc și unele gesturi îl interesează mai mult pe artistul acesta și el știe și poate să le redea mai bine decât să facă un cap. Iată astfel pe omul cu brațele ridicate ca pentru rugăciune, iată pe omul cu mâinile la spate sau cel cu mâinile una într'alta, dar mai ales iată pe gânditorul dela Vidra, de lângă București. Aci este vorba și de o stare sufletească a omului redată cu uimitoare expresie și cu nimic mai prejos decât cele mai expresive opere de artă.

Dar cea mai impresionantă dintre toate aceste opere este de sigur vasul antropomorf reprezentând o zeiță, găsit tot la Vidra lângă București, unde a stat îngropat în straturile profunde ale pământului, 4—5000 de ani. Aceasta este o figură de proporții mai mari, unde se pot vedea mai bine detaliile și modelajul. Este decorată cu desene, al căror înțeles nu ne este cunoscut, dar care urmăresc sensul anatomic cu pricepere și făcând să se înțeleagă mai bine corpul omenesc.

De sigur că viitorul ne rezervă și alte descoperiri de artă ale trecutului acestuia pe urmele căruia se află eminenții noștri specialiști, oameni de știință, dar dacă ne raportăm numai la acel gânditor și la acea zeiță, putem vedea că aci la noi a fost un început al artei sculpturale cel puțin tot așa de important ca al artei din insulele și arhipelagul grecesc. După spusele specialiștilor noștri, cele dela noi sunt încă mai vechi.

Despre figurinele din insulele grecești am spus că spre deosebire de cele caldeene și egiptene, acestea erau reprezentate nude. Tot așa și cele dela noi sunt reprezentate nude. Dacă acele desene de pe unele din ele reprezintă îmbrăcă-

mintea ele devin încă mai interesante prin felul în care linia corpului omenesc este păstrată și nu dispare sub această îmbrăcăminte.

Din documentele de artă veche cioplită și modelată dela noi, se poate deduce sensibilitatea care a fost și este un fond sufletesc al poporului nostru. Această sensibilitate s'a afirmat în arta populară țărănească și rustică, care este continuarea celei din preistorie.

Astfel această sensibilitate se poate constata în arta cu care sunt făcute crestăturile în lemn, pe obiecte uzuale cum sunt furcile, lingurile, fusele, bâtele, apoi în îmbrăcăminte, ornamente și cusături, vase înflorate, ouă încondeiate și altele.

Această artă populară este foarte deosebită de a neamurilor ce ne înconjoară și aparține poporului autohton în chip neîndoios. Sensibilitatea aceasta s'a mai relevat apoi în pictura monumentală și voivodală a bisericilor cu toate că această pictură a venit mai mult dinafară.

Cu această sensibilitate am întâmpinat noi arta europeană plastică și în special sculptura venită la noi după ce, pornită din Grecia, a trecut prin arta romană, a catedralelor, a renașterii și a Apusului european modern. Ajungând la noi, aci a întâlnit unele vestigii și vechi reminiscențe care nu-i erau străine, poate însăși acea zeiță dela Vidra, acea Gea, zeiță-mumă a pământului acestuia.

Ciopliturile și modelajul la noi au două direcțiuni bine definite, care sprijină afirmațiunile noastre. In timp ce lucrările cioplite aparțin unei arte decorative și arhitectonice, modelajul în lut este numai al figurinei în care idolul și chipul omenesc este predominant. Aceasta se poate foarte bine deduce din documentele ce ne stau la dispoziție în muzeele noastre.

In fața acestor documente, artistului sculptor întârziat prin muzee i se pare câteodată că nimic nu poate fi mai ademenitor pentru a-și construi opera lui, ca exploatarea unor forme abstracte cu liber frâu al imaginației lui. Iară alteori i se pare că încă mai atrăgător este studiul vieții și al omului, motiv mereu nou, totdeauna actual și fără sfârșit. La masa lor de lucru, potrivit temperamentului fiecăruia, ei se hotărăsc pentru una sau cealaltă din aceste două tehnici. Despre aceasta

vom vorbi, cu îngăduința d-voastre, în viitoarea noastră comunicare.

Voiu încheia expunerea mea de astăzi mai adăugând încă aceste câteva cuvinte:

Mii de artiști din toată lumea au lucrat și lucrează, azi ca și în alte vremi, în timpuri de liniște ca și în cele de turburări, urmărind fiecare din ei un vis de artă, pentru a-l face să devină realitate. Fiecare este mânat de credințele, temperamentul și imboldul său interior, către creația de artă.

Dar « Creația de artă este fapt rar » spunea Bourdelle. Câte iluzii și câte himere nu se spulberă la masa de lucru a artiștilor, tocmai când cred ei că acestea au devenit realități. Din miile de artiști, ce lucrează cu ardoare și fără răgaz, sunt puțini cei ce pot închega un gând de artă, din vastul câmp al experiențelor ei. Opera de artă, asemenea grăuntelui de aur ce se alege cu greu din imensitatea de material trecut prin cuptorul de foc, se alege din munca artiștilor și din vasta lor experiență dela masa de lucru.

Fiecare artist simte în el focul sacru și puterea de creație cu care este dăruit. Dar adevărații creatori vor fi aceia ce vor mai crede și în puterea științei artei sculpturii.

Există o știință a artei sculpturale pe care secolele de experiență și descoperiri ni le-au transmis nouă. Ea este vastă, cere stăruință pentru a fi învățată și nu este ușor de însușit. De aceea sunt puțini cei ce o posedă cu adevărat și tot așa de puțini cei ce o pot deosebi în opera de artă. Dar această știință nu trebue și nu poate fi ignorată, ci ea trebue să precumpănească în arta cultă ce se mai zice și academică, care este una din mândriile și privilegiile popoarelor de cultură, ce stau în fruntea civilizației.

Artiștii au crezut și cred în minuni.

Noi credem în minunile de artă a celor înarmați cu această știință, a celor ce vor clădi o operă sculpturală în care sufletul acestui popor să se întrevadă.

Și mai credem încă în cei rămași ideli misterului lui Pygmalion.

UN PRIETEN AL ROMÂNIEI: FILOSOFUL LEON BRUNSCHVICG

DE

I. PETROVICI
MEMBRU AL ACADEMIEI ROMÂNE

Comunicare făcută în ședința publică dela 28 Iunie 1946

In timpul uraganului deslănțuit asupra omenirii, cutremurând deopotrivă adâncurile și înălțimile, a încetat din vieață, la Cannes, în iarna anului 1944, bătrânul filosof și universitar francez Leon Brunschvicg, fost, printre alte demnități numeroase, majoritatea oferite de patria sa, și membru de onoare al Academiei Române, care ținuse să răsplătească, pe lângă o valoare în sine, sentimentele lui de prietenie pentru țara noastră.

Am crezut nimerit, mai înainte ca data decesului să nu se fi îndepărtat din cale-afară, să schițez în această incintă, fizionomia acestui gânditor, locul său în ansamblul filosofiei contemporane — și mai ales al celei franceze — precum și să fixez servindu-mă de reminiscențe personale, unele aspecte ale omului, și mai ales unele gesturi făcute de dânsul la ocazii, în favoarea drepturilor națiunii noastre.

Nu ascund că în momentul acesta se strecoară în sufletul meu și o mulțumire de altă natură, prin faptul că pot aduce un omagiu public omului care m'a onorat un număr de ani cu atențiunea sa prețioasă și constantă, ceea ce mi-a înlesnit în mod substanțial relațiile mele cu străinătatea, procurându-mi clipe dintre cele mai luminoase în apusul carierei mele didactice.

La amintirea prieteniei noastre strânse, — începută cu prima mea conferință la Sorbona, — împrospătată de întâlniri destul de frecvente și continuată printr'o activă corespondență, menită să arunce pietre de vad de-a-curmezișul intervalelor în care ne aflam separați de distanța meleagurilor noastre diferite, se adaugă din parte-mi și un motiv de gratitudine, pe care țin să-l subliniez, mai ales că despre sentimentul recunoștinței nu știu dacă aș putea spune aceeă ce a zis Descartes despre bunul simț: « qu'il est la chose du monde la mieux partagée ».

Firește că această prietenie afectuoasă, n'a implicat și nu implică un integral acord filosofic asupra tuturor problemelor. Este în deosebi specifică domeniului filosofiei, posibilitatea de a nutri o foarte înaltă stimă pentru cugetarea și opera cuiva, fără a-i împărtăși în întregime teoriile și concluziile sale. In cultura românească aș putea cita bunăoară cazul tipic al lui Eminescu, ce manifesta o mare prețuire pentru Vasile Conta, deși teoriile lor metafizice se aflau la poli opuși. Tot așa Brunschvicg vorbea admirativ de geniul lui Bergson, cu toate că opera lor mergea pe drumuri diferite, adesea sensibil divergente. La rândul meu puteam recunoaște valoarea deosebită a scrierilor lui Brunschvicg, fiind totuși în desacord cu punctul lui de vedere în unele chestiuni, ceca ce a și dat loc între noi la discuții contradictorii, cele mai multe în particular, iar alte ori făcute public, și chiar cu notă pasională, cum a fost la Congresul de filosofie dela Praga, din 1934.

Recunosc că potrivirea de concepții poate să adauge un coeficient de intensitate apropierii personale sufletești. Dar speculația filosofică, pe panta suișului ei, întâlnește o pădure întreagă de probleme prealabile, mai înainte de a ajunge pe creasta stâncoasă a problemelor supreme. Și chiar dacă mințile se diferențiază în descifrarea problemelor-limită, ele se pot acorda și folosi reciproc în deslegarea problemelor pregătitoare, care de și situate puțin mai în vale, reclamă cam aceleași eforturi și aceeași energie creatoare.

Un filosof poate avea puțini partizani pe linia mediană a concepției sale și totuși să fie extrem de folosit, chiar de

capete heterogene, în tot ce poate să privească argumentări răzlețe și soluții izolate, vreau să zic desprinse din blocul unitar al sistemului. E poate și cazul lui Brunschvicg, care independent de chestia adesiunilor totale, a fost socotit în deobște ca o mină bogată de idei valabile, ca o figură proeminentă a filosofiei franceze din epoca de după Bergson.

N'aș putea spune că emeritul cugetător de care ne ocupăm acum (născut la 1869) a depășit ca valoare, falanga contemporană lui de filosofi francezi, alcătuită strălucit, pe lângă dânsul, din personalități ca André Lalande, Meyerson, Couturat, Le Roy, Abel Rey și alții; după cum nu mă încumet să susțin că ar fi fost mai profund decât Bergson însuși, așa cum declara convins, într'o împrejurare, psihologul genevez Piaget, emițând o părere pe care opinia intelectuală încă nu a ratificat-o și nici nu se arată dispusă a o ratifica.

In orice caz Leon Brunschvicg a fost o puternică personalitate filosofică, de o mare erudițiune și de o ageră subtilitate, un scriitor ale cărui opere s'au răspândit și în afară de Franța, făcându-l pretutindeni prețuit.

Filosofia franceză din secolul al XIX-lea nu mai înfățișează acea unitate nedivizată, pe care poate o reprezentase în trecut, în jurul raționalismului cartesian, deși parcă niciodată n'a existat în Franța acel bloc omogen de cugetători, pe care îl întâlnim în Anglia, în jurul concepției empiriste, care a ajuns să reprezinte nota națională a filosofiei engleze. Chiar în Franța veacurilor trecute se afirmaseră *două* note filosofice naționale, invocându-se pe lângă raționalismul lui Descartes și scepticismul lui Montaigne, deci directive spirituale oarecum disparate, oricât s'ar fi susținut că tendința raționalistă naște spontan scepticismul, ca reacție, în preajma lui, tot așa după cum fusese și în țara de leagăn a filosofiei, în vechea Eladă, unde scepticismul acut al sofiștilor, a coexistat cu raționalismul lui Socrate, Platon și Aristotel.

In orice caz în veacul al XIX-lea și următorul, filosofia franceză — asimilând numeroase influențe străine — constitue o eflorescență bogată de direcții divergente, slăbindu-se con-

siderabil ceea ce s'ar putea numi pecetia națională a sistemelor filosofice. Că un ochiu obișnuit să migălească ar putea găsi, chiar sub o identitate de concepții, între doi filosofi aparținând altor grupe naționale, oarecare nuanțe deosebitoare, ce s'ar putea raporta pe alocuri la etnicitate, lucrul nu este imposibil. Dar încă odată, filosofia franceză contemporană nu are caracter linear, iar evoluția ei în timp, prezintă contraste și sărituri. Totuși, cu toată aparența ei neregulată și stufoasă, se pot face clasificări și împărțiri, — la care ne pot ajuta, osebit de putința înmănuncherii la olaltă a sistemelor, și două mari pietre de hotar, doi filosofi de primul rang, care domină două epoci succesive: Auguste Comte și Henri Bergson[1]).

Am avea o primă perioadă, până la Aug. Comte, caracterizată printr'un spiritualism sleit, fără originalitate — cu excepția poate a lui Maine de Biran — cu toate că în întregime a fost o filosofie cald apărătoare a legitimității metafizicei și autonomiei filosofice. După această direcțiune antiștiințifică — deoarece protagoniștii ei comparau amestecul științei în filosofie cu năvălirea barbarilor — urmează Auguste Comte și filosofia pozitivă, eflorescență supremă a unui curent, pregătit mai de mult de d'Aelmbert, Turgot și Saint-Simon. Pozitivismul e un curent științifist și antimetafizic, aș zice și antiteologic, dacă totuși Comte n'ar fi avut slăbiciuni latente, ulterior chiar date pe față, pentru catolicism. Urmează o a treia perioadă pe care aș numi-o filosofia franceză de după Auguste Comte, care în contrast cu concepția acestuia, ce anunțase moartea metafizicei, are un caracter pregnant metafizic. Inșiși cei doi cugetători imediați — trecuți în deobște în orbita lui Comte — Renan și Taine, au veleități metafizice certe, necum superba înflorire spiritualistă, de data aceasta creatoare, servită cu nuanțe variate de Renouvier, Fouillée, Guyau, Ravaisson, Lachelier, Boutroux și culminând

[1]) Calitatea de filosofi de primul rang li este definitiv recunoscută ambilor gânditori de judecata istorică cuprinzătoare, oricât un mare filosof ca Wundt, îl va fi taxat pe Bergson drept plagiator, sau un însemnat filosof ca Lachelier va fi socotit pe Comte — e drept că numai în conversatii — ca un imbecil.

ca într'o apoteoză, cu filosofia de mare răsunet și de superb avânt constructiv,. a lui B e r g s o n. Metafizica renăscuse din discreditul în care o aruncase cugetarea pozitivistă și ar fi prea puțin să spunem, — în stil hegelian — că aceasta s'a produs prin jocul unei evoluții în zig-zag, o explicație de sigur nu falsă, dar nu destul de cuprinzătoare și poate nici destul de limpede. Important e că tendința științifistă — anti-metafizică — și tendința metafizică, răspund amândouă unor nevoi sufletești adânci, poate contradictorii, dar care nu se pot înlocui, reducându-se una la alta. In știință ceea ce predomină e nevoia de adevăr, — pricinuită mai ales de trebuințele noastre practice, de dominarea înconjurimei, căci dacă nu stăpânești tu natura, te copleșește ea. Această disciplină a adevărului necondiționat, în orice caz a acelui strict verificat, extinzându-se, a urmat disgrația metafizicei. Dar metafizica nu poate dispărea decât vremelnic de pe scenă, fiindcă răspunde și dânsa unor trebuințe de liniștire sufletească, ce la nevoie se împacă chiar cu ficțiuni. Imi vine în minte o comparație a lui B e r g s o n, în legătură cu povestirea unei nenorociri în perspectivă, întâmplată cuiva, poate chiar lui însuși. Odată ieșind din apartament, vede ușa exterioară a ascensorului deschisă și se îndreaptă fără grijă către ea. Dar cușca ascensorului nu era acolo, iar ușa se deschisese printr'un defect de mecanism. Fără să se uite — ba fiind absolut sigur de contrar —, era gata să pășească, prăbușindu-se în vid. Insă în clipa în care schițase pasul fatal, a simțit că cineva îl apucă de umeri. Atunci se opri. Nu era nimeni la spate, avusese o halucinare, însă una mântuitoare, căci acum a observat abisul și catastrofa ce era să se întâmple, dacă își lăsa piciorul să înainteze și să calce. O nălucire salvatoare. Așa sunt pentru mulți imaginile religioase, chiar dacă sunt pure ficțiuni spune B e r g s o n, ceea ce se poate, cred eu, extinde la toate plăsmuirile metafizice, cu caracter mai mult subiectiv. Aceasta chiar dacă n'aș crede că nevoia de metafizică are și o latură mai rațională, care nu poate fi stăvilită decât tot temporar: unificarea legilor universului și înaintarea explorării, până la capătul ființării, până la fundul existenței. Aceasta e ceea ce constitue elementul de conti-

nuitate dintre știință și metafizică, chiar dacă în depărtările obscure ale haosului, nu se pot face decât ipoteze și conjecturi.

In sfârșit a patra perioadă filosofică ce încalecă secolul al XX-lea, am denumi-o filosofia franceză post-bergsoniană, cu o primă serie de filosofi din care face parte și Brunschvicg. Inafară de Eduard Le Roy, care continuă oarecum concepția lui Bergson, dar cu mai puțină forță constructivă și cu mult mai multe prejudecăți religioase, ceilalți cugetători despre care am făcut mențiune mai înainte, nu merg în deobște în făgașul bergsonian, păstrând în eșafodajele lor filosofice o notă mai mult critică, epistemologică, menținând un contact mai riguros cu știința pozitivă și arătându-se mai respectuoși cu rezultatele ei. De sigur și metafizica epocii anterioare voia să se întemeieze pe știință, iar Bergson preconiza deslușit pentru orice activitate filosofică fecundă, o « lungă camaraderie cu știința pozitivă ». Totuși autonomia filosofică își îngăduia mai multe libertăți, până ce Bergson a ajuns să afirme — de și continua să armonizeze ipotezele sale filosofice cu rezultatele științei — că știința și filosofia sunt două activități heterogene, una servind interesele orientării practice, cu ajutorul abstracțiunilor conceptuale, cealaltă urmărind adevărul desinteresat, cu ajutorul unei metode înrudite instinctului, intuițiunea. Cea dintâi serie de filosofi post-bergsoniani, afară întru câtva de Le Roy, racordează din nou filosofia cu știința, se impregnează mai tare de științifism, fără a cădea totuși în circumspecția sfioasă a pozitivismului, ci dimpotrivă degajând din epistemologia lor severă, referințe ontologice efective. In orice caz mai puțină metafizică la dânșii decât am întâlnit la Bergson, ori vom întâlni eventual la o serie mai nouă de post-bergsonieni — ca Lavelle, La Senne ori Gabriel Marcel, — cugetători încă tineri, la care dialectica speculativă îndrăsneață, a fost restabilită la locul de onoare.

Filosofia lui Brunschvicg, de care avem a ne ocupa în cadrul acestei comunicări, măcar relevându-i trăsăturile cele mai importante, prezintă deosebiri esențiale de bergsonism, de și autorul ei ar fi dorit să se creadă contrarul.

Odată Brunschvicg mi-a declarat într'o convorbire: « Eu i-am spus lui Bergson, că filosofiile noastre se armonizează perfect, dar dânsul mi-a răspuns că nu e de aceestă părere ». Convingerea mea e că Bergson avea dreptate. Similitudinile sunt puține, iar deosebirile, însemnate. De sigur nu voiu lua în considerație forma stilistică, așa de poetică la Bergson, plină de muzicalitate, de lumini feerice și de umbre crepusculare, în timp ce opera lui Brunschvicg ne prezintă lumina albă, uniformă și nemiloasă a soarelui dela miazăzi, — n'o voiu lua zic în considerație, de și vraja poetică a filosofiei bergsoniene este o parte integrantă, inseparabilă, și a o despuia de dânsa înseamnă — prin chiar aceasta — a o reda infidel. Dar sunt alte deosebiri mai fundamentale.

Folosind rubricile tradiționale care denumesc opozițiile dintre sisteme, filosofia lui Bergson este *realistă*, pe când aceea a lui Brunschvicg este un *idealism*. E interesant că această diferențiere a trebuit s'o facă și acesta din urmă într'o ședință a congresului dela Praga, în replica pe care a dat-o diverselor obiecții ce i se făcuseră la comunicarea lui.

De asemeni Brunschvicg este raționalist, făcând din rațiune criteriul suprem al adevărului, pe când Bergson așeza deasupra operațiilor raționale, intuițiunea. In conferința pe care Brunschvicg a ținut-o la București și la Iași, cu titlul: « Intuition et Intelligence » (publicată ulterior în Revista de Filosofie a d-lui Rădulescu-Motru) admite și dânsul o intuițiune, un fel de « raccourci » anticipativ sau retrospectiv al demonstrației logice, în orice caz e vorba de o intuițiune în sens cartesian, foarte diferită de acea concepută de Bergson, ca o funcțiune superioară, cu nuanțe mistice, apropiindu-se mai de grabă de teoria lui Plotin. Pe când după Bergson rolul rațiunii este limitat și mai cu seamă propriu pentru înțelegerea lumii materiale, fizice, în mijlocul căreia avem a ne orienta, — pentru Brunschvicg, rațiunea este instrumentul universal în calea căruia totul se deschide și nu există obstacole de principiu, ceea ce îl face să-și intituleze caracteristic un capitol dintr'o scriere

mai recentă: « Le Fantome de l'Irrationnel », titlu la care Bergson n'ar fi putut de sigur să adere niciodată.

In legătură cu aceasta constatăm de asemen io nuanță, în considerația pe care cei doi filosofi o acordă, științelor matematice. In timp ce pentru Brunschvicg calculul matematic — floarea rațiunii — reprezintă cel mai prețios instrument de investigațiune, iar folosirea lui necondiționată, drept semnul de maturizare al Inteligenței omenești (a se vedea cu deosebire scrierea: « Les âges de l'Intelligence ») în timp ce deplânge faptul că geniala viziune a lui Pytagora și Platon, care au simțit importanța numerilor pentru promovarea unei științe temeinice, a suferit accidentul unei scufundări în misticism, pentru ca după multe secole retrograde lucrul să se reia de-a-capul de Galilei, Descartes, Newton și de alții, ajungându-se în sfârșit la situația de astăzi — fază de maturitate intelectuală — când știința se descleiază total din pasta calităților sensibile și a intuițiilor concrete, refugiindu-se în lumea schemelor abstracte, a formulelor pure, curățite de materialitatea substratului, — Bergson dimpotrivă, limitând câmpul de aplicație al matematicelor, la lumea după dânsul secundară și scăzută a cosmosului fizic, e de părere: « . . . que tout l'effort de l'esprit mathématique. . . si haut qu'il paraisse s'elever au-dessus, la réalité matérielle le ramène tôt ou tard à suivre la pente même de cette réalité, qui est d'ailleurs aussi la pente naturelle de notre intelligence ». Lumea superioară a vieții și a spiritului ar cădea după dânsul în sfera intuițiunii [1]).

Admirația pe care Brunschvicg a nutrit-o totdeauna pentru puterea creatoare a lui Bergson, l-a reținut dela

---

[1]) In cartea întitulată: « Souvenirs sur Henri Bergson », autorul ei, I. Benrubi, « un spirit filosofic cu tendințe de reporter, publică o serie de convorbiri, cu unele declarații autentice, atribuite marelui filosof francez. Unele din ele aduc completări pregnante textelor filosofiei bergsoniene. Desprindem una din ele, care se poate insera cu folos în paralela noastră de aici:

« La science a pour objet le mouvement de descente, c'est-à-dire la matière, tandis que l'objet de la philosophie est le mouvement de montée, c'est-à-dire la vie, ou ce qui revient au même, la science s'ocupe de cadavre, la philosophie de la vie. Tant que nous faisons usage du « géometrisme », de l'intelligence, nous sommes dans l'inerte, dans la mort, nous faisons de la science, Que si, au contraire, nous nous efforçons de saisir par l'intuition le concret, ce qui se fait, le devenir, nous sommes dans le vivant », p. 34.

orice atac polemic împotrivă-i, ba chiar vedem că îl citează cu deferență de câte ori poate să desprindă vreo frază răzleață, care să nu distoneze cu concepția sa proprie.

Totuși un atac *indirect* tot a deslănțuit, — sfârtecând pe bergsonianul L e R o y, într'un paragraf din scrierea: « L'idéalisme contemporain », unde B r u n s c h v i c g disecă magistral concepția acestuia, dovedind în domeniul subtil al dialecticei o redutabilă forță polemică [1]).

De obiceiu orice filosof, pe lângă patima speculațiunii și osebit de cunoștințe științifice variate, are și câte o disciplină științifică predilectă, dela care primește sugestia ideilor fundamentale. B e r g s o n avea grupa biologiei și a psihologiei, care i-au sugerat noțiunea elanului vital și a duratei pure. B r u n s c h v i c g pare dominat de grupul științelor fizico-matematice, care tocmai erau în curs de înnoire, ajungând la formule revoluționare. Evoluția acestor științe i-au procurat elemente importante pentru întărirea pozițiunii idealismului său filosofic.

Din chiar paralela cu B e r g s o n s'au degajat unele trăsături ale filosofiei lui B r u n s c h v i c g. Urmează să cunoaștem și altele, pentru a rotunzi concepția sa filosofică, mai greu de rezumat decât a altora, de pildă a contemporanului său M e y e r s o n, — acesta plecat dela chimie — ale cărui opere sunt axate de o singură idee, de sigur importantă, cu caracter logico-ontologic, dar totuși una singură. La B r u n s c h v i c g nu întâlnim aceeași curajoasă simplificare, avem o operă mai puțin lineară, de un desen mai complicat, cu conturul mai tremurător, dar mai bogată în sugestii și în definitiv, până la urmă, putându-se și dânsa caracteriza precis. La M e y e r s o n ajunge să-i citești o singură carte pentru a-i cunoaște punctul de vedere; la B r u n s c h i v c g cel puțin patru-cinci lucrări, din întinsa-i listă care începe cu scrierea sa de doctorat — « La modalité du Jugement » — pentru a se completa succesiv cu « Introduc-

[1]) Pare-se că aceeași forță polemică manifestată într'un articol, neiscălit, în « Revue Philosophique » a tăiat calea chemării la Universitatea din Paris, a filosofului M a u r i c e B l o n d e l, rămas până la retragerea sa din învățământ, profesor la Universitatea din Aix-Marseille. Această informație a dețin dela B r u n s c h v i c g însuși.

tion à la Vie de l'Esprit », « l'Idéalisme contemporain », « Les Etapes de la Philosophie Mathématique », « l'Expérience humaine et la Causalité Physique », « Le progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale; de la Conaissance de soi », « Les Ages de l'intelligence », « Science et Religion », fără a ne interesa aci mai de aproape de excelentele sale monografii istorice, asupra lui Spinoza, Pascal și Descartes.

E poate necesar să mai subliniez odată însemnătatea capitală — epistemologică și ontologică — pe care Brunschvicg o atribue rațiunii, purcedând în linie directă dela Descartes, Spinoza, cu un popas la Kant, dela care se inspiră, dar pe care înțelege a-l depăși. Apariția lui Descartes o salută cu accente de sărbătoare: « Voici donc que s'ouvre l'âge d'humanité où l'intelligence est definitivement retablie dans la jouissance pleine de son droit à la verité... ce qui entraîne un renversement total dans l'interprétation de son rapport à son objet. Avec Descartes la Sagesse humaine n'attend plus du dehors la lumière, comme l'œuil le fait pour le soleil, *Elle est elle-même le foyer de l'illumination* ».

Neapărat că o atare concepțiune implică un izvor de cunoștințe apriorice, inerente spiritului, cu un caracter de evidență, pe care nu l-ar fi prezentat știința omenească, în cazul când cunoașterea empirică ar fi fost singura noastră cunoștință. De aceea Brunschvicg cu toată fervoarea sa pentru știința pozitivă, șade foarte departe de pozitivismul empirist, și pot spune că m'am bucurat de întreaga sa aprobare — ceea ce nu era regulă constantă — în critica nu tocmai benignă, pe care am făcut-o neopozitivistului Reichenbach, reprezentantul școalei vieneze, la Congresul filosofic dela Paris, în 1937 [1]).

O notă importantă e că Brunschvicg concepe rațiunea în mod dinamic, într'un continuu proces de invențiune. Mai des, în istoria filosofiei, dinamismul se împere-

[1]) Asupra acestei intervenții a se vedea, între altele, darea de seamă a lui Pierre Mesnard, profesor la Universitatea din Alger din « Revista de filosofie » Ian.—Martie 1938, p. 44.

chiază cu vitalismul şi cu voluntarismul, concepţii neagreate de Brunschvicg. In schimb intelectualismul e mai de grabă static, formele structurale ale inteligenţei apărând în genere stabile, aşa cum sunt şi categoriile lui Kant.

Insă împreunarea intelectului cu dinamismul nu e de fel contradictorie. După filosoful de care ne ocupăm aicea « la vertu caractéristique de l'intelligence, dans la maturité de son âge, est de se maintenir prête à se corriger perpétuellement elle-même, en créant des moyens imprévus pour s'adapter à la complexité déconcertante du monde ».

Raţiunea noastră deci nu operează cu categorii fixe, ci cu tipare elastice, cu construcţii mobile, trase din propria ei bogăţie latentă, despre care ne poate da o frumoasă mărturisire, spectacolul invenţiunilor matematice, care au curs abundente, mai ales dela geometria analitică încoace. Iată în ce mod se împreună la Brunschvicg, cultul raţiunii, socotită de cei mai mulţi ca logică sau dialectică pură, cu cultul matematicei, care se mută astfel în centrul raţiunii, devenind adevăratul ei arsenal de arme moderne, pentru cucerirea adevărului şi cunoaşterea realităţii. Se înţelege dela sine că având o atare concepţiune, Brunschvicg nu poate privi decât cu simpatie « Logistica », disciplina nouă, rezultată din înfrăţirea logicei cu matematica, pe care alţi filosofi continuă s'o privească mai cu scepticism [1]).

Dar Raţiunea nu este, pentru Brunschvicg, numai cheia cunoştinţei, funcţiunea epistemologică prin excelenţă, ci şi baza ontologică a existenţei, fiindcă după dânsul nu există obiecte reale transcendente, ci numai în cuprinsul spiritului, născute oarecum de el. Prin aceasta Brunschvicg ancorează la ţărmul unui complet idealism. De sigur idealismul său se deosebeşte de idealismul subiectiv al lui Berkeley care reducea integral obiectele lumii înconjurătoare, la o ţesătură de reprezentări sensoriale, folosind formula celebră esse = percipi. La Brunschvicg este

[1]) Cu toate rezervele pe care în « *Les étapes de la Philosophie matématique* » le aduce şi Brunschvicg desvoltărilor ulterioare ale Logisticei, spunând că « *l'oeuvre philosophique de la logistique est à refaire* », pentru opera logicianului care a aşternut bazele matematizării Logicei, englezul Boole, are admiraţie, caracterizând-o drept « invention de génie ».

vorba de un idealism *rațional*, ce nu spulberă numai orice substanțe independente de actul cunoașterii, dar chiar calitățile imanente ale reprezentărilor sensibile, care sunt și vor fi succesiv înlocuite de formule abstracte, zămislite de spiritul cugetător. De sigur potrivit dogmelor idealiste, ***eul*** este fundamentul existenței, dar cum spune Brunschvicg este vorba « du *moi* spirituel de la science », care nu trebue confundat avec « le *moi* biologique de la perception »... și mai departe : «il est... littéralement faux que l'idéalisme rationnel, fondement d'une science objective, se confonde avec un idéalisme psychologique ».

Două par a fi fost temeiurile principale care l-au împins pe Brunschvicg, la idealism.

Prima a fost teoria adevărului, care pornind dela concepția curentă a adevărului — copie, reproducere ideală a unei realități care există aevea, ajunsese la Kant să însemneze altceva. Adevărul era pur și simplu produsul inserării impresiunilor noastre haotice în formele structurale și universal valabile ale spiritului nostru, căci după acest filosof, în orice cunoștință materialul vine din afară, iar forma din spiritul cugetător.

Acum nu se mai punea problema corespondenței dintre lume și gândire, adevărul fiind nimica alta decât o prelucrare a materialului recepționat și așezarea lui în forme universal-valabile.

Brunschvicg, tot așa după cum nu admisese un spirit cu tipare fixe și definitive, (deși unele din ele se mențin cu încăpățânare multă vreme) nu admite în actul cunoașterii antiteza dintre spirit și materie, fiindcă nu se pot separa — citez propriile lui cuvinte — formele gândirii de materialul experienței, ca forma în care torni aluatul, pentru a scoate un cozonac. « Rațiunea și experiența, spune dânsul, nu se pot izola... ele sunt relative, una față de alta, condamnate la simbioză, sau mai exact destinate a se întări reciproc, ca două mâini care se strâng... și care rămân reunite ».

Ce este deci adevărul? « Adevărul, afirmă Brunschvicg, nu se mai definește printr'un paralelism între ideile subiectului și realitățile naturii. El este o *conexiune* între o

formă care nu înseamnă nimic, dacă nu-i este oferită din afară ocaziunea să se manifeste, și o materie care nu începe să existe, decât numai din momentul când ea a satisfăcut condițiilor apriorice și unificării intelectuale ». Nu mai există « un subiect în sine, ceea ce ar transforma spiritul într'o substanță, sau un obiect în sine, care ar face din natură un absolut ». Că spiritul nu mai este socotit ca o substanță, ci ca un ansamblu de acte și funcțiuni, aceasta nu sgudue idealismul; dar că nu mai există un obiect în sine, independent de corelația lui cu cunoașterea noastră, aceasta — trebue să observ — desființează realismul, care este în deobște nu numai concepția conștiinței naive, dar și acea a omului de știință.

Al doilea factor care l-a făcut pe Brunschvicg să adere la idealismul rațional, a fost faptul că progresele științei tindeau necontenit să substitue obiectelor, relații, « *sous-tendre à ce monde des données sensibles un reseau continu de relations* ». Totuși, până în ultimul timp, știința naturii mai păstra obiectelor, unele elemente intuitive, care le alcătuiau oarecum substanțialitatea și dreptul lor de a fi socotite realități independente de cugetarea noastră. Insă fizica cea nouă a spulberat și această ultimă materialitate. « La relativité ruine définitivement l'idée de qualités premières et intuitives à la fois, comme l'étendue de Descartes. Il n'y a plus d'invariants intuitifs dans l'explication de l'univers ». Cu această volatilizare a proprietăților materiale, — proprietăți ce păreau să indice un substrat, — exprimate integral prin formule matematice, părea ușor, iar unora chiar indicat, să absoarbe așa zisa lume externă în imanența spiritului, prezentând-o ca o faptă, ca un produs specific al lui.

Rămâne problema originii proprietăților lumii sensibile, la care a răspuns mai precis decât Brunschvicg, așa numita școală din Marburg — Cohen, Natorp, Cassierer — școală care profesează și dânsa același idealism rațional, fără a fi vorba — cred eu — să fi exercitat vreo influență asupra filosofului francez, care are alte puncte de plecare, alt material de reflecțiune și alt eșafodaj demonstrativ. Deci e mai mult o coincidență, a zice mai de grabă

o convergenţă, lucru care în istoria filosofiei, şi chiar în acea a ştiinţei s'a întâmplat de mai multe ori.

Idealismul logic al şcoalei din Marburg fixează hotărît că scopul tuturor ştiinţelor ar fi eliminarea oricărui element alogic sau absorbirea lui în logic; nu se poate vorbi, în fond, despre un obiect *dat* gândirii din afară, neputând exista obiecte fără o gândire care să le afirme şi mai ales să le determine, — căci orice determinare nu se face decât cu participarea formelor cugetării, prin inserarea faptului intuitiv, într'un sistem de relaţii constituit de raţiune; aceste relaţii sunt de natură matematică, matematicele fiind o *desvoltare* a logicului şi o temelie a fizicei, care substitue pe măsură ce devine mai perfectă, balastului concret al intuiţiei, o combinare de formule matematice. In zona matematicei se întâlnesc, contopindu-se, logica desvoltată şi fizica purificată. Realitatea concretă, obiectele intuitive nu sunt decât o *temă de rezolvit*, similară necunoscutelor algebrice, susceptibile de a fi rezolvite raţional, într'un timp nelimitat fireşte, ceea ce va lăsa pururea nuclee nelămurite, de şi toate obiectele nu sunt nimica alta decât ţeseturi încâlcite sau pachete de noţiuni raţionale.

Prin această concepţiune — care e şi a lui Brunschvicg gândirea creează obiectul, suprimându-se în principiu diferenţa dintre receptivitate şi spontaneitate, dintre sensibilitate şi gândire.

De asemeni se desfiinţează şi diferenţa originară dintre subiectiv şi obiectiv, prin transformarea lor în poziţii mişcătoare, cu tendinţa progresului ştiinţei de a micşora continuu cota subiectivului — opac şi iraţional — în favoarea obiectivului, raţional şi transparent.

Dacă raţionalismul epistemologic poate avea mulţi aderenţi, ca mai în conformitate cu structura ştiinţei şi ca un zăgaz mai puternic împotriva misticismului, dela ale cărui neguri cunoaşterea omenească nu poate aştepta prea multă lumină, în schimb idealismul logic (sau raţional) n'a obţinut decât adesiunea unui clan filosofic restrâns. Tabăra filosofilor realişti, rămâne în orice caz mai întinsă şi cu conştiinţa posedării unor argumente, ce nu se pot lesne răsturna.

Făcând chiar abstracție că toată știința naturii presupune prezența unor obiecte, care există, în ele însele, independent de cunoașterea noastră și trecând cu vederea că legile rațiunii noastre nu pot deriva din ele însele existența individualului, ba chiar admițând că un lucru nu se determină decât inserându-l într'o ordine creată de gândire, rămâne să ne întrebăm: de ce lucrul în chestiune se inserează aci și nu dincolo, de ce se supune acestor legi și nu altora, de ce se exprimă prin aceste combinări de numere și nu prin altele? In deosebi istoria, ca știință a individualului, rămâne complet înafară de fundamentările Idealismului rațional; dar în sfârșit să trecem peste multe alte rezerve și să ne oprim la una deosebit de importantă.

După teoria idealismului logic, cu cât cunoașterea avansează și cu cât calitățile intuitive se rezolvă în raporturi raționale ,cu atât sfera iraționalului și a misterului scade, preschimbându-se în transparență inteligibilă, în domeniu rațional. Pare că totuși în realitate nu este așa, ba chiar este dimpotrivă. Nu numai că știința naturii, cu toate înaintările sale, nu pare să fi scăzut misterul existenței, — ceea ce Herbert Spencer o anunțase printr'o comparație celebră mai de mult — dar chiar matematica, știința rațională prin excelență, îmbogățindu-și conținutul, trece hotarul raționalului și se afundă în irațional. Noțiunea de infinit, numerele transcendente, sunt concepte de o valoroasă aplicație matematică, dar în sine iraționale. In sfârșit rafinarea enunțiului axiomelor, și extinderea lor prin abstractizare, se face în dauna stringenței și a evidenței lor. Intr'un studiu recent « Gândirea axiomatică în Matematica modernă », profesorul Stoilof, după ce ne spune că după concepția nouă, evidența relațiilor exprimate de axiome, devine cu totul secundară, arată cum vechea enunțare a lui Euclid prin două puncte « trece » o dreaptă și numai una singură, a ajuns în axiomatica modernă cu următoarea enunțare convențională: două din ființele « punct » determină o ființă « dreaptă » și numai una singură. Este adevărat că axioma câștigă în amploare, degajându-se din elementele intuitive ale spațiului euclidian, însă enunțiul, ridicat la o treaptă mai înaltă, nu

mai are stringența adevărurilor raționale, ci pășește în irațional. Este adevărat că din atari elemente iraționale, se pot deduce înlănțuiri perfect raționale, ba chiar se va lărgi cu ajutorul lor raționalitatea deducțiilor, — ele însele rămân inexplicabile, misterioase.

Concluzia pe care o vom trage este următoarea: prezența sporită a iraționalului, concomitent cu progresele științei — a unui ira ional mai adânc decât cel care se spulberă la suprafață — e oare compatibilă cu doctrina după care izvorul unic al cunoștin elor, ba chiar a fenomenelor existenței este rațiunea și dinamismul ei spiritual? Nu e cazul să se admită și alți factori, care depășesc ra iunea ca atare? Și prin aceasta nu se restabilește poziția realistă cu fondul ei substanțial, dincolo de opera iile rațiunii?

Revenind dela aceste observări critice, pe care le-am făcut din cauza actualității problemelor, la partea expozitivă, ar mai fi cu privire la concepția filosofică a lui Brunschvicg, unele lucruri de spus. In primul rând că raționalismul acestui filosof nu pretinde ca acel al lui Hegel — care era poate mai consecvent — că noi am putea construi realitatea concretă din simplul joc al conceptelor noastre raționale. Și după Brunschvicg la spatele corpurilor sensibile nu există decât formule raționale. Insă descoperirea lor nu se poate face decât printr'o îndelungă operație, consistând din prelucrarea continuă, din controlul construcțiilor noastre mintale, cu datele experienței. Așa dar filosoful francez ține seama de structura științei pozitive, de oscilările, rectificările și înaintările ei progresive, considerând aceasta drept singura cale și singura metodă a cunoștinței valabile.

Caracterul idealist al realității — care s'ar reduce la o împletitură, la o întretăiere de legi imateriale — este o interpretare filosofică, ce nu schimbă cu nimica metoda investigațiunii.

Pânza reprezentărilor noastre intuitive în niciun caz nu poate fi trasă ca o cortină, ci numai desfăcută fir cu fir.

Astfel convingerea idealistă, că lumea exterioară este o proprietate a spiritului și inseparabilă de activitatea lui, Brunschvicg și-o mai întărește și cu o altă considerație

importantă: forma elementară a cugetării omenești, afirmă dânsul, nu este noțiunea cristalizată, ci judecata, ca operație vie. Expresie a dinamicei intelectuale și a unității spiritului, judecata, prin copula ei nu leagă noțiunile din afară, ci din interior. Spiritul nu găsește în fața sa un obiect neatârnat care este o pură abstracție, izolabilă artificial, el nu caută a pătrunde esența unei lumi străine, ci urmărește în desvoltarea lui dinamică să se înțeleagă pe sine, să-și deslușească fondul său ascuns. Astfel că, în imensa sforțare și operă de cunoaștere a școalelor, spiritul nu se cunoaște decât pe sine însuși, lucru pe care concepția idealistă îl recunoaște și îl subliniază. « Tandis que le réalisme implique une synthèse achevée de la nature prise en soi ... l'idéalisme à l'encontre des formes apparentes du langage, a pour caractère propre de s'attacher à la seule réalité que l'homme puisse affirmer en tant que telle, c'est-à-dire au progrès de sa pensée ».

Cunoașterea de sine, după Brunschwicg, nu este o cunoștință imediată, ci cunoașterea spiritului în multiplicitatea manifestărilor sale succesive. Filosoful francez studiază în opera sa « Le Progrès de la Conscience » vicisitudinile conștiinței intelectuale în desfășurarea ei istorică, și traversând toate concepțiile filosofice în înșirarea lor cronologică — probabil mai încurcată în ansamblul priveliștei sale decât continuitatea fluidă a cercetării științifice. Brunschvicg năzuește totuși să arate că ele nu formează un bazar de concepții capricioase și individuale, ci traiectoria unei ascensiuni, care — în pofida diversității sistemelor — se îndreaptă continuu către unitate, către acea unitate ce alcătuește esența rațiunii și ținta ultimă a dinamismului spiritual. Ca și Hegel, — dar cu mai multă circumspecție și mai multă elasticitate — Brunschvicg desenează o evoluție rațională cu trepte ascendente, dar fără îndrăsneala unei previzibilități perfecte, și fără acea cadență regulată, pe care o prezenta triada hegeliană, ceea ce m'a făcut s'o asemăn pe vremuri cu un pas militar de paradă, în timp ce Windelband o comparase, — poate fără a da în aceeași măsură imaginea regularității, — cu un fastuos spectacol de balet.

In ce am expus până acuma a fost vorba exclusiv de filosofia teoretică. Trebue să spunem că aceasta nu alcătueşte numai miezul meditaţiilor lui Brunschvicg, ci aproape întreaga întindere a lor. Problemele de filosofie practică — etică şi teodicee — sunt atinse ocazional, în orice caz au un caracter mai periferic, vegetând oarecum în umbra problemei epistemologice şi a idealismului raţional. Ele par un fel de anexe, de consecinţe nemijlocite, ale teoriei adevărului şi a progreselor cunoaşterii.

Intru cât progresul adevărului era determinat de substituirea eului intelectual — cu structură universalistă — acelui psihologic şi individual, se producea dela sine o depăşire a subiectivităţii şi a egoismului iniţial. Participând la vieaţa adevărurilor universale, omul iese din incinta sa proprie şi se uneşte cu spiritul semenilor săi. Pe de altă parte degajându-se prin elaborările raţiunii de apăsarea materialităţii mecanice, se fortifică în tendinţa de eliberare din lanţurile pasivităţii dela origine. De aci vor rezulta sprinteneala iniţiativei, munca în comun, ajutorul reciproc şi desinteresarea faptei.

In domeniul religios Brunschvicg nu este numai adversarul ideii unui Dumnezeu fizic şi biologic — aşa cum îl concepea fabulaţia mitologică — dar chiar a unui Dumnezeu transcendent. Idealismul lui îi dictează — poate şi sub influenţa lui Spinoza — concepţia unui Dumnezeu imanent, un « Deus interior », spirit pur, prezent în toate şi cârmuind din adâncurile lăuntrice atât înfăptuirile raţiunii cât şi revărsarea generoasă a sentimentului de iubire.

Şi speculaţiile religioase ale acestui filosof merg tot pe făgaşul problemei adevărului şi al progreselor lui. Câteva spicuiri din opera lui târzie: *La Raison et la Religion* din 1939, sunt în măsură să lumineze poziţia concepţiei sale.

« Progresul reflecţiei noastre — spune Brunschvicg — descopere în propria noastră intimitate, un focar unde inteligenţa şi iubirea se înfăţişează în puritatea radicală a luminei lor » ... « Noi nu aşteptăm salvarea noastră decât dela reflecţia raţională, împinsă la acel grad de interiorizare şi spiritualitate, unde Dumnezeu şi sufletul se întâlnesc » ...

«.Dumnezeu este iubire... dar nu iubit și iubitor în felul oamenilor; el este *aceea ce iubește în noi*, se află la rădăcina puterii noastre de caritate, după cum e și la rădăcina procesului adevărului ». In sfârșit această precizare caracteristică: « Trebue schimbat Dumnezeul născocit de « homo faber », făurit de inteligența utilitară, instrument vital, minciună vitală... pentru Dumnezeul omului « sapiens », întrezărit de rațiunea desinteresată și dela care nu poate coborî nicio umbră peste bucuria de a înțelege și iubi, care să le răstrângă speranța ori să le limiteze orizontul ».

Incontestabil, concepția lui Brunschvicg despre Dumnezeu e de o nobilă ținută și impresionantă înălțime, deși un Dumnezeu abstract și *imanent* poate părea cam palid pentru oamenii cu adânci convingeri religioase. Tot așa după cum și etica sa, coextensivă cu progresele cunoștinței științifice, poate suferi din constatarea, că progresele cunoașterii nu au determinat totdeauna ameliorarea omului și ascensiunea sa morală. De sigur că Brunschvicg a avut și el simțimântul acestui dualism, precum și al necesității unui gest spiritual autonom (osebit de progresele științei), pentru întemeierea unei vieți etico-religioase de o treaptă mai înaltă, atunci când spune: « l'impératif catégorique de la pensée religieuse, est de choisir, virilement et radicalement, entre son avenir et son passé ». Pe urmă mai este de observat firește că paralelismul pe care îl face Brunschvicg, nu este între masa cunoștințelor științifice și generozitate, ci între aceasta din urmă și spiritul adevărului, care se combină mai lesne și se mențin amândouă printr'un identic efort. In această privință ar fi interesant și acest citat caracteristic: « La chose nécessaire est de ne pas nous relâcher dans l'effort généreux, indivisiblement spéculatif et pratique, qui rapproche l'humanité de l'idée qu'elle s'est formée, d'elle-même ».

Dacă filosofia practică a intrat mai puțin adânc în preocupările acestui filosof erudit, îndrăgostit de problema adevărului și de critica științei, cu atât mai mult el a rămas străin de problemele actualității, sociale sau politice. Familia Brun-

s c h v i c g şi-a dat contribuţia la politica militantă a ţării sale, prin soţia filosofului, care a ajuns chiar ministru al asistenţei în guvernul francez din 1936. Filosoful însă a rămas în această împrejurare simplu « prinţ consort », absorbit mai departe de ocupaţiile sale de profesor şi de cercetările specialităţii. Aflându-mă în anul următor la Paris, a ţinut să-mi povestească — şi a făcut-o cu humor — o întâmplare hazlie, în legătură cu aceste contingenţe politice şi cu anume consecinţe protocolare. Hotărîndu-se la Quai d'Orsay, pentru strângerea relaţiilor sociale, să se ofere un ceaiu soţiilor miniştrilor din cabinet, d-na B r u n s c h v i c g n'a fost învitată, ea fiind nu soţie de ministru, ci chiar ministru. In schimb însă — şi aci a intrat de sigur un element de farsă — s'a trimis o invitaţie filosofului, care deşi nu de sexul învitatelor, se putea insera în rubrica lor, ţinând un ministru în căsătorie.

* * *

A mai rămas, pentru a încheia expunerea de faţă, să vorbesc de sentimentele filosofului faţă de Ţara noastră. B r u n s c h v i c g a vizitat România şi a fost oaspetele ei o săptămână, în Aprilie 1935. Răspunzând unor învitaţii din partea Universităţilor din Bucureşti şi Iaşi, la care s'a asociat şi Societatea Română de Filosofie, a ţinut conferinţe şi a făcut comunicări, a participat la o şedinţă a Academiei Române, unde a fost salutat atât ca membru al Institutului, cât şi ca gânditor de reputaţie europeană. In intervalele libere a căutat să cunoască monumentele şi valorile Ţării, interesându-se de tot ce putea să-i destăinuiască însuşirile şi silinţele poporului nostru. B r u n s c h v i c g a rămas încântat de toată atmosfera, în special de ziua dela Iaşi.

Ca unul care în ziua aceea, l-am întovărăşit mai tot timpul, îmi amintesc precis de amănuntele programului. O lungă cercetare a monumentelor de artă, dela Trei-Ierarhi, până la Mânăstirea Cetăţuia, aşa de falnic aşezată pe înălţimea colinei sale, de unde domină înconjurimea şi îmbrăţişează revărsarea oraşului, ca pe o hartă în relief. Cu puţin înainte de amiază, am trecut în partea opusă a Iaşului, la Şcoala

Normală « Vasile Lupu », unde elevii, în uniforma lor națională, așteptau înșiruiți la intrare, având în frunte fanfara proprie, care, la sosire, a intonat cu suflet Marsilieza. Filosoful era viu mișcat de această primire, având timp să-mi șoptească atâta: « on dirait que je suis le Président de la République ». A urmat apoi o producție a elevilor, foarte bine organizată de directorul școalei, cu dansuri autohtone, pline de frământare și de pitoresc, cărora filosoful le-a găsit o nuanță păgână, dionisiacă, ducându-l cu mintea la obiceiuri foarte îndepărtate, menținute în păturile populare sub formă de tradiții multi-seculare.

Prânzul s'a servit la Școala de Menaj, la o masă restrânsă, între profesori și alte notabilități ale orașului, printre care Generalul — comandant al Corpului de Armată — care a cerut la urmă să i se îngădue și un mic discurs, spunând între altele că strategia se folosește de regulele metodei carteziene, ceea ce nu putea decât să facă plăcere unui filosof francez.

Pe la 6 seara, Aula Universității, inundată de public în toate ungherele, plină într'o măsură, în care pot spune că n'am mai văzut-o niciodată, a ascultat cu încordare, conferința lui B r u n s c h v i c g, magistral prezentată, deși nu în stilul marelui public, ce totuși și-a dat seama de valoarea ei deosebită, alături de acei mai pregătiți s'o prețuiască, aplaudându-l frenetic, la încheiere. E drept că debitul lui B r u n s c h v i c g era cam monoton, dar asta pentrucă nu voia să complice tratarea severă a problemei, cu episoade mai vii sau mai atrăgătoare, lucru de care însă era foarte capabil, ceea ce o dovedeau cuvântările sale ocazionale, unde găsea mai întotdeauna, o idee ingenioasă, un spirit de bună calitate, o imagine fină și înviorătoare. De o astfel de alocuțiune, rostită, îmi amintesc, la Praga, ascultătorii filosofului au fost realmente mișcați.

In orice caz ziua dela Iași a rămas adânc sădită în sufletul acestui oaspete de elită, pe a cărui fizionomie se zugrăveau mulțumirea, fie prin momente de expansiune, fie prin îngândurări de reverie fericită. Intr'unul din aceste momente, dunându-i nu știu ce întrebare, mi-a răspuns: « Je suis en-

core sous le charme»... «c'est mon apothéose, avant ma mort».

La câteva zile după plecarea din țară, o scrisoare pe care mi-a trimis-o din Istanbul, e plină de vibrația prelungită a aceleiași încântări: «J'emporte une vision dont chaque trait demeure enfoncé dans mon cœur; nature et histoire, art et pensée, et par dessus tout le contact des personnes, tout m'a été reconfortant, et je ne saurais vous dire à quel point».

Doi ani după aceea (1937) a avut loc la Paris, marele Congres-Descartes, cu participarea a peste cinci sute de filosofi, din toate părțile globului. Brunschvicg era puțin suferind și poate tocmai de aceasta, rolul său a fost ceva mai stins, mai palid bunăoară de cât al bătrânului Maurice Blondel, care după părerea unora a fost «le vrai sommet du Congrès», ce e drept, bucurându-se de ovații furtunoase dar probabil mai mult pentru bătrânețele sale infirme, decât pentru valoarea în sine a comunicării sale, ca teză simpatică, însă mai de grabă o clădire de vorbe, fără substanță corespunzătoare.

In preziua închiderii desbaterilor, Brunschvicg a oferit un dejun acasă la dânsul, cu mai mulți invitați, majoritatea congresiști străini, între care celebrul logician englez Bertrand Russel, o proeminență a gândirii contemporane. Am luat și eu parte la prânzul acesta, având astfel prilejul de a fi martor la o scenă, pe care sunt dator să o consemnez. Nu știu cum la un moment dat, cineva dintre cei de față, a pronunțat cu un accent de înduioșare, cuvintele: «Ungaria mutilată». Ar fi urmat poate să ridic eu mănușa, dacă nu izbucnea îndată Brunschvicg, ceea ce a fost cu mult mai bine. Cu o căldură care l-a încins dela prima frază, filosoful, rostogolindu-și pasionat cuvintele, a spus în esență următoarele:

«Pentru ce să deplângem soarta Ungariei? Cum s'a purtat cu naționalitățile de pe teritoriul ei? Cine n'a auzit prigoana sălbatică și politica de desnaționalizare? Și în definitiv, de ce ar fi mai logic ca în loc de o Ungarie mutilată, să existe o Românie mutilată? Pentrucă asta ar deranja mai puțin deprinderile noastre geografice, fiind mai neobișnuiți cu ho-

tarele actuale ale României, decât cu acele ale Ungariei de altădată? Nu acesta este criteriul. Criteriul este dreptatea, și e just ca Transilvania, care e locuită covârșitor de Români să aparțină României, oricâte secole ar fi stat încorporată aiurea ».

Nimeni n'a dat niciun răspuns, nici acel care provocase replica, deși alte conversații se opriseră și atenția se generalizase. N'am vrut nici eu să lungesc discuția fără folosință și m'am mărginit să trimit peste masă prietenului Țării noastre priviri de mulțumire recunoscătoare.

A fost ultima dată când l-am văzut pe Brunschvicg, deși convorbirile noastre prin scrisori — pe care le voiu depune curând Academiei — au continuat și mai departe, până la căderea Franței, în 1940. După aceasta nici n'am mai știut pe unde se găsește și contactul s'a pierdut. Vestea morții sale — aflată relativ târziu — m'a îngândurat punându-mi în mișcare un întreg cortegiu de amintiri. Dar la emoția îndelung resimțită, a contribuit cu siguranță şi faptul că ultima întipărire în mine a imaginii filosofului, cu fața puțin mai suptă, dar cu albastrul ochilor limpede și luminos, a încorporat și ipostasa, pentru noi atât de simpatică, de apărător convins și curajos al drepturilor noastre naționale.

ÎN JURUL UNUI AFORISM AL LUI TITU MAIORESCU

DE

I. PETROVICI
MEMBRU AL ACADEMIEI ROMÂNE

Comunicare făcută în şedinţa publică dela 22 Noemvrie 1946

Titu Maiorescu, al cărui nume figurează în titlul acestei comunicări, a fost un spirit superior, care a avut geniul echilibrului şi al măsurii, dacă înţelegem prin genialitate treapta supremă la care se poate înălţa o însuşire, valoroasă în sine.

La aceste calităţi nepreţuite, dar oarecum formale, se adăuga, în cazul de faţă, un dar minunat de a ghici adevărul, de a-l sezisa printr'o intuiţie directă, chiar dacă nu îi descoperea întotdeauna fundamentele, ori nu se ocupa de calea demonstraţiei lui.

Să mai relevăm, în legătură cu prezenta comunicare, şi-o însuşire literară a lui Titu Maiorescu: avea talentul concisiunii, aptitudinea de a-şi concentra gândirea în puţine cuvinte, evitând în genere desvoltările care nu erau riguros necesare. Această strângere a ideii într'o exprimare scurtă şi pregnantă este un dar pe care nu-l posedă toţi scriitorii, lucru ce n'aş putea spune că e principial de regretat, întru cât sunt genuri de opere care nu se pot dispensa de desvoltări mai ample, deşi câteodată poţi avea impresiunea unor lungiri superflue, care diluează ideea şi împiedecă perfecţiunea. In privinţa aceasta citeam chiar zilele trecute observarea unui istoric literar francez, că vestitul roman al lui George Sand

« La mare au diable » ar fi câştigat şi mai mult, atingând desăvârşirea, dacă ar fi fost redus, prin condensare, la dimensiunile unei nuvele, şi ar mai fi avut în plus şi norocul să cadă pe mâna unui Guy de Maupassant, mare maestru al nuvelei tuturor timpurilor.

Fără îndoială că rubrica literară în care concisiunea îşi ajunge forţa ei maximă, reducând exprimarea la un rând sau la câteva şi compensând economia de cuvinte prin lapidaritate, este aforişmul.

Era de aşteptat ca pasionatul de concisiune, care a fost Titu Maiorescu, să folosească genul aforistic cu formulele lui sentenţioase, cel puţin la unele din manifestările mai însemnate ale spiritului său. Maiorescu a fost şi un mare orator, dar cu toate că genul oratoric e foarte compatibil cu folosirea formulelor pregnante, totuşi elocvenţa lui Maiorescu nu e bogată în maxime aforistice aşa precum a fost la alţii, ca de pildă la îndelungatul său prieten politic Petre Carp, sau, pentru a cita şi un exemplu din străinătate, a faimosului predicator catolic Lacordaire.

In schimb Maiorescu ne-a lăsat o colecţie de aforisme cu caracter filosofic, anexate la unul din volumele sale de critică. Este vorba de adevăruri speculative, afirmate concis, cu relieful unor formule substanţiale, tăiate cu dalta în marmora stilului.

De sigur frumuseţea literară constitue o garanţie de durată, chiar dacă conţinutul ideilor se învecheşte, sau devine îndoielnic. E cazul tipic al scrierilor istorice, mereu expuse învechirii prin veşnicul aflux de documente, dar care totuşi trăiesc mai departe, dacă s'au întrupat la vremea lor în forme artistice superioare. Dovadă Analele lui Tacit, Mihai Viteazul de Bălcescu sau operele lui Michelet, opere care se citesc şi astăzi, în deosebire de acelea ale contemporanului său Quinet, gânditor istoric şi dânsul, dar care n'a avut aceleaşi daruri stilistice strălucitoare.

Aforisme filosofice norocos exprimate au toate şansele să dureze, mai ales când ele cuprind intuiţia unui adevăr pe care şi alţii îl simţesc la fel. Dar gândirea filosofică nu se poate mărgini la afirmaţii, la simple profesii de credinţă, rostite

pe scurt, ea reclamă demonstrații și fundamentări. Mai ales când adevărul formulat într'un aforism, poartă vădit stigmatele controversei, ceea ce este cazul și cu aforismul de care ne ocupăm în comunicarea de astăzi. Căci existența controversei o recunoaște însuși autorul, în chiar formula aforismului său. Şi atunci o încercare de a-i întemeia adevărul, folosind arsenalul cunoștințelor filosofice, îmi pare cu totul îndreptățită.

Iată aforismul care mi-a servit ca punct de plecare și chiar ca îmboldire construcției filosofice ce urmează s'o înfățișez și ale cărei concluzii sper să convergeze cu ideea maximei lui Titu Maiorescu.

Aforismul sună astfel:

« Mijlocul e superior scopului și îi regulează valoarea. Prin urmare fraza jesuiților trebue întoarsă, spunându-se: mijlocul justifică scopul ».

Maxima lui Maiorescu e de o extremă condensare, în expresia ei exterioară. Scurtimea ei de inscripție, aproape o face să pară un paradox. De aceea socotesc că mai înainte de toate trebuește să formulăm explicit și limpede problema pe care urmează să o discutăm. Nu poate fi vorba, principial și absolut, de o superioritate a mijlocului ca atare asupra scopului urmărit, a instrumentului asupra țelului pentru care îl folosești. Aceasta ar fi o inversare stranie și imposibilă, care ar paraliza activitatea omenească, făcând-o lipsită de sens. Aci e vorba de altceva: de ideea că valoarea scopului e în strictă corelație cu calitatea mijloacelor întrebuințate, că folosind mijloace criticabile, nu poți efectiv atinge un scop înalt și frumos, că deci nu se poate recomanda întrebuințarea oricărui gen de mijloace pentru înfăptuirea unui scop, fie acesta superior în sine, după cum socoteau și practicau jesuiții, cu maxima lor celebră: *scopul scuză mijloacele.*

Cea dintâi idee ce trebuește prealabil fixată e că raportul dintre mijloace și scopuri e totodată un raport dela cauză la efect, că principiul finalității nu suspendă pe acel al cauzalității, fiind el însuși o formă de cauzalitate.

De altfel spiritul nostru cercetător nu poate renunța niciodată la ideea omniprezentă a determinismului cauzal, oricâte

decepții ar fi avut aievea cu stabilirea legilor cauzale, pe care știința le revizuește, modifică și adesea chiar abandonează în mersul ei evolutiv. Raporturile cauzale, pe care cercetarea științifică, la un moment le stabilește, sunt în deobște vremelnice, iar în unele domenii sunt de-a capul aproximative, ceea ce provoacă o incertitudine, generatoare de ipoteze felurite, cum era și cazul cu cele două maxime contrare, a jesuiților și a lui Titu Maiorescu. Dar această incertitudine, în privința raporturilor concrete, dintre diversele fenomene, nu prejudecă asupra cauzalității în genere, asupra determinismului riguros, pe care mintea noastră nu-l poate elimina din structura cugetării sale și care ni se impune în așa măsură încât el apare și în cazurile extreme, acolo unde spiritul nostru ar părea să convină că lanțul cauzal se întrerupe sau chiar se termină definitiv, cum ar fi cazul cu libertatea voinței care ar implica indeterminismul, sau cu cauza primă (Dumnezeu), realitate supremă; ce nu este efectul altei cauze, anterioare. Faptul că analiza filosofică, ajunge să denumească liberul arbitru, chiar dacă îl recunoaște, ca un *autodeterminism*, iar pe Dumnezeu, cel fără cauză, drept *causa sui*, aceasta dovedește cât de înrădăcinată și de inerentă este în intelectul nostru ideea determinismului cauzal.

Ar mai fi să relevăm în această privință că înșiși filosofii pozitiviști, în genere dispuși să considere ca bază a ideii de cauzalitate, faptul constatării empirice a unor legi naturale, și să împărtășească pe cea dintâi de incertitudinea și de caracterul schimbător al acestor din urmă, ezită totuși în deobște să tragă asemenea concluzii radicale. In privința aceasta e poate interesant următorul citat caracteristic, dintr'un gânditor modern, ultra pozitivist.

« Nu există hazard decât în raport cu o lege cauzală determinată. Un hazard pur și simplu, un hazard oarecum absolut, ar fi un eveniment care s'ar prezenta ca atare în raport cu *toate* legile cauzale, neputându-se încadra niciuneia din ele. . . Un hazard absolut presupune deci prin definiție un sistem care să înglobeze totalitatea legilor naturale. Numai ipoteza unei inteligențe superioare capabilă să îmbrățișeze totul îngă-

due a se da un sens expresiunii de hazard absolut »[1]). Pentru conștiința noastră limitată hazardul este numai relativ la o lege determinată, sau dacă vreți la ansamblul legilor cunoscute nouă, ceea ce nu ne permite să afirmăm hazardul absolut, echivalent cu suspendarea sau îngrădirea mecanismului cauzal.

Concluzia în privința problemei noastre este următoarea: Raportul dintre mijloace și scop este simultan acel dintre cauză și efect, numai că alegerea mijloacelor implică imaginea anticipată a scopului, sau a efectului, ceea ce încă odată nu suspendă cauzalitatea ca atare. De altfel și maxima jesuiților și aforismul cugetătorului român, implică amândouă supoziția că între mijloace și scop există un raport dela cauză la efect. Astfel se vā justifica metoda noastră de cercetare, care va consista în esență — pentru a se judeca valoarea celor două maxime antagoniste și a apleca eventual balanța în favoarea uneia din ele — va consista într'un examen al procesului de cauzalitate și al vicisitudinilor sale, cel puțin în sectorul vieții sufletești.

Să fie deci altceva decât o iluzie credința că un scop frumos poate fi urmărit, fără a-și compromite înfăptuirea, cu orice fel de mijloace, chiar reprobabile în sine, așa cum ar voi dictonul jesuit, ce osebit de formula lui clasică a mai prezentat și alte variante, cu tendință identică, cum a fost de pildă maxima lui Robespierre: « La vertu pour but et la terreur pour moyen », sau are mai de grabă dreptate credința lui Maiorescu, nu numai prin nobleța ținutei, dar și prin viziunea practică a adevărului psihologic?

Este ceea ce vom încerca să aprofundăm.

Cu toate că adâncimile vieții noastre psihice zac încă în umbra misterului, și puținele luminișuri tăiate de exploratori nu sunt nici prea largi, nici nu duc prea departe — se știe că spiritul nostru e mult mai bine înzestrat să cerceteze lumea fizică, pe care a reușit s'o cunoască și s'o domine neasemănat mai bine, decât pe sine însuși — totuși există unele vechi constatări și învățăminte din sectorul proceselor

[1]) Philipp Frank: *Le principe de causalité et ses limites* p. 159 (Bibliotèque de Philosophie scientifique).

noastre sufletești, care ne pot ajuta în discuția aceasta, dacă nu pentru concluzii categorice, cel puțin la încheieri plausibile.

Să începem prin a releva, ca început al argumentației plănuite, o tendință psihică cunoscută, care firește nu întotdeauna, dar de multe ori se traduce în fapt. Este tendința mijloacelor de a se sustrage subordonării la scopul inițial, de a se substitui scopului, de a se transforma ele însele în scop. Exemple se pot găsi suficiente și din domenii variate. Banul este originar un mijloc pentru a-ți asigura un traiu mai larg, cu posibilități mai vaste de înfăptuire. La câți însă strângerea avuției nu se transformă din instrument, într'un scop final, într'o pasiune autonomă, care nu vrea să știrbească cu nimica tezaurul acumulat, renunțând nu numai la cheltueli superflue, dar chiar la acele indispensabile unui traiu convenabil și omenesc? Din această prefacere a mijlocului în scop, decurge acea patimă a avariției, adevărată aberație, de care ne oferă însă atâtea pilde și vieața și literatura.

In domeniul social, puterea politică nu este, logic vorbind, decât un mijloc, pentru înfăptuiri utile colectivității, ca s'o împingă pe calea propășirii cu un pas mai departe. Dar pentru câți această putere, nu s'a transformat în scop, uitând cu desăvârșire sensul ei inițial?

Ritualul în vieața religioasă care n'ar trebui să fie decât un mijloc pentru înălțarea sufletului în sferele divine, ajunge să fie la atâția un scop ultim, deci un scop în sine, după care nu mai urmează absolut nimica nici în domeniul purificării, nici în acel al conduitei morale. Din cauza acestei transferări a mijlocului în scop, atâția « drept credincioși » care frecventează cu punctualitate slujbele bisericești, sunt lipsiți de elanuri nobile și își păstrează neschimbate instinctele primitive. In sfârșit fiindcă vorbim de credința religioasă, să amintim că'n prima fază a constituirii creștinismului, când doctrina încă nu se unificase și mișunau tot felul de secte divergente, o preocupare vie la unele dintre ele a fost să întemeieze principiile moralei creștine, pe anumite considerații metafizice, care să-i dea un fundament. Ideile acestea speculative deveneau astfel un mijloc de consolidare a regulilor morale, atât de nobile și de înalte în desinteresarea și abnegația lor.

Dar și aci, la unii, mijlocul s'a transformat în scop, iar epoca în chestiune, a oferit spectacolul scandalos al unor secte creștine, îmbibate de idei metafizice, dar care nu mai conduceau la nicio etică riguroasă, lăsând câmpul slobod orgiilor și destrăbălării, ca în vremea de pomină a decadenței păgâne.

Această tendință lăuntrică a mijloacelor de a se deslipi de scopurile lor inițiale, devenind de sine stătătoare și cu proprii directive sufletești, tendință care, credem, că se realizează cu atât mai lesne, cu cât între scopuri și mijloace există o mai mare diferență calitativă, reprezintă o primejdie foarte serioasă pentru oricine ar voi să adopte drept lozincă dictonul jesuit. Căci deși chiar această formulă, lasă a se întrezări, un țel frumos, ca punct terminal al acțiunii, prin faptul că nu-și face niciun scrupul din alegerea mijloacelor — acestea putând fi chiar detestabile în sine — în momentul când ele s'ar desface din legăturile lor primitive cu scopul originar, clientul dictonului în chestiune, nu numai că n'ar mai ajunge până la capăt, dar ar putea fi asvârlit pe drumuri cu totul contrare aceluia în spre care pornise la început.

Filosoful contemporan rus N. Berdiaeff, un cap speculativ de primul ordin, deși prea apăsat de dogma teologică și de mitologiile ei, ne spune într'un loc al operei sale că diavolul este fericit să luptăm cu mijloace demonice, chiar împotriva lui. Ce înțeles altul ar putea să aibă această afirmație, decât că în cazul acesta diavolul nu numai că înregistrează o satisfacție personală, servindu-ne de model, dar are drept să spere că acel ce se servește de mijloace demonice, fie și pentru un scop deosebit, ar putea să se oprească, prin eliberarea mijloacelor de ținta lor inițială, la jumătatea drumului, și în loc de adversar al diavolului, să se înroleze chiar în oastea lui?

Substituirea mijlocului și uitarea scopului se produce mai cu seamă atunci când mijlocul este ignobil, oferind în drumul unei acțiuni desinteresate, tentații pentru patimile clocotitoare și instinctele egoiste. Pentru ca un scop nobil să nu fie periclitat în timpul urmăririi sale, trebue din primul moment să se meargă pe cărarea unor mijloace alese, refuzându-se orice înfrățire sau contact cu mijloace de acelea care prezintă o

spărtură în peretele fragil al desinteresării, făcând loc liber patimilor și instinctelor așa de greu de stăpânit.

Să mai adăugăm la acest pasaj al argumentării noastre că majoritatea idealurilor se pierd în inaccesibile depărtări și după cum spune o filosofie devenită banală, idealurile trebuesc totuși urmărite, nu pentru a le ajunge, dar pentru a ne apropia de ele.

Dacă în locul formei figurative, punem alta mai precisă, vom spune că pentru cele mai multe idealuri, nu ajung sforțări și mijloace puține și repezi, ci înlănțuiri de mijloace complicate și aproape nesfârșite. A nu ajunge chiar în preajma idealului, ci a merge numai un fragment de cale — ceea ce ar constitui totuși o apropiere — însemnează a înainta spre scop, dar a rămânea în zona pregătitoare a mijloacelor — să zicem a etapelor care duc la scop. Insă poate fi vorba că ne-am apropiat de ideal, în cazul când am folosi — după formula jesuită — mijloace cu totul diferite de natura idealului? Cred că nu se poate vorbi temeinic de o apropiere decât atunci când etapele străbătute, prefigurează și imită calitatea idealului, așa precum, printr'o excelentă intuiție psihologică, întrevăzuse Titu Maiorescu.

Argumentația noastră nu se isprăvește aicea, pentrucă până acum n'am considerat decât cazul, oricât ar fi dânsul de frecvent, în care mijloacele iau locul scopului și se transformă ele însele în scop. Trebue să ne gândim însă și la cazul când mijlocul nu săvârșește această detronare, ci rămâne credincios țelului inițial. Stă oare atunci mai bine maxima jesuită, și nu prezintă dânsa alte dificultăți?

O dificultate ar fi de sigur aceea că, în ipoteza că scopul ar fi fost atins, mijloacele folosite, deși aparțin trecutului, nu au dispărut însă cu desăvârșire, ci durează mai departe, încorporându-se prezentului, așa cum se întâmplă cu întregul nostru trecut. Ideea aceasta a fost pusă în evidență, cu mare forță speculativă și talent literar, de filosoful francez Henri Bergson, care a susținut că timpul psihologic, nu se compune dintr'o serie de clipe, care se înlocuesc succesiv, ci se totalizează, adăugându-se momentului de față, așa că starea prezentă e o sinteză a tuturor momentelor trăite. Tre-

cutul este deci absorbit de prezent, și asta alcătuește bogăția și coloratura lui specifică. In cazul acesta, un scop frumos, realizat cu mijloace îndoielnice, sub raportul estetic și moral, nu șterge în clipa înfăptuirii sale, mijloacele care l-au produs, iar acestea, încorporându-se momentului de față, într'o țesătură unică, nu pot să nu altereze și să vatăme, cu nota lor inferioară, splendoarea țelului atins.

Nu stăruim asupra acestei observații, întru cât e posibil ca teoria bergsoniană a duratei indefinite să fie întru câtva exagerată, iar încorporarea totală a trecutului în prezent, ar face cu neputință poate orice prefacere sinceră, caracterizată printr'o ruptură cu trecutul, a sufletului omenesc.

Am ajuns acum la argumentul de căpetenie al disertației noastre filosofice, și vom porni dela întrebarea dacă, analizând principiul de cauzalitate, o cauză e capabilă să producă rezultate complet heterogene, așa precum implică maxima jesuită.

Ideea aceasta a purces de sigur dela unele aparențe empirice, care totuși ar putea fi altfel interpretate și a avut ca încoronare filosofică, teoria pozitivistă, care suprimă între fenomenul-cauză și fenomenul-efect, orice legătură lăuntrică, reducând raportul cauzal la o lege de succesiune constantă, între anumiți antecedenți și alte fenomene subsecuente, care urmează în mod regulat. Evident că în cazul acesta nu se mai cere niciun fel de înrudire calitativă între cauză și efect, ajungând ca doar experiența să ne informeze despre succesiunea lor constantă. Gânditorul care a deschis calea acestei teorii așa zis pozitiviste, de altfel printr'o critică foarte ascuțită care a pus în lumină unele incertitudini ale teoriei contrare, a fost filosoful englez David Hume.

După acest celebru critic al cunoașterii, noi nu sezisăm încăodată în experiență un fluid interior eficient care să treacă din cauză în efect — fapt ce ar constitui înrudirea celor două fenomene, chiar dacă ele se deosebesc pe din afară — și tot așa nu există între dânsele un raport de necesitate logică, ca acel dintre premise și concluzie într'un raționament.

Teoria lui Hume a fost îmbrățișată de filosofii pozitiviști, care socotesc că reprezintă prudența și precizia științifică, în

frunte cu ilustrul logician englez John Stuart Mill, care consideră drept cauză a unui fenomen suma globală a tuturor antecedentelor constante, fără nicio preocupare de a se găsi asemănări calitative între cauză și efect, ba introducându-se eventual ca elemente esențiale în ansamblul care constitue cauza fenomenului, chiar absențe sau goluri, cum ar fi bunăoară, la comiterea unui furt, lipsa victimei de-acasă sau acea a sergentului din post.

Socotesc personal că e neasemănat mai probabilă și mai explicativă concepția după care între cauză și efect nu există numai o pură succesiune constantă, întru cât propria ei regularitate pare a implica ceva mai mult, anume o legătură intimă, care trebuește presupusă chiar atunci când nu este vizibilă. De aci rezultă dacă nu o identitate calitativă absolută dintre cauză și efect (ceea ce evident că nu există) dar cel puțin o omogeneitate, în timp ce restul antecedentelor constante nu sunt decât factori accesorii, care servesc numai la declanșarea acțiunii cauzale, motiv pentru care au și căpătat numele deosebit de « condiții » sau de « cauze ocazionale », fundamental diferite de cauza eficientă. Flacăra unui fitil poate declanșa o explozie, dar nu dânsa poate să explice forța dinamitardă a exploziunii, care trebue să aibă o cauză echivalentă cu puterea și natura ei, chiar dacă nu o sezisăm în intuiția noastră.

Această exigență a omogenului, rezultă din amestecul principiului de identitate, care domină structura cauzalității. Să presupunem un obiect A, care ținut în completă izolare, ar fi rămas pururea egal cu sine însuși, adică neschimbat. O schimbare produsă într'însul, reclamă participarea unui factor extern, care se combină cu *A*. Acesta din urmă își apără oarecum existența, modificându-se în așa fel încât să-și păstreze la maxim natura, dacă nu se poate în total. In neputința identității perfecte, se menține cel puțin omogenul. Efectul produs este în fond tot vechiul *A*, modificat întru câtva prin participarea factorului străin. Firește există un grăunte de mister în acest proces cauzal, lucru recunoscut de mai toți filosofii, dar oricât ar fi de incompletă explicația, tot este acea mai satisfăcătoare dintre toate. Această schemă

se impune în așa măsură, încât o găsim adoptată chiar de unii pozitiviști mai moderați și mai eclectici, cum este cazul cu filosoful german A l o i s R i e h l, pe care am avut plăcerea de a-l asculta pe vremuri la Berlin și care, vorbind de schimbări produse în natură prin influența acțiunilor cauzale, se exprimă astfel: « Schimbarea impune conștiinței noastre obligația ca să o lege cu invariabilul și identicul într'o experiență unitară » [1].

Așa precum am spus și mai înainte, identicul nu poate să dispară, ci, eventual, numai să scadă la omogen.

Față de această concepție, incomparabil mai luminoasă, ideea unui scop, urmărit cu mijloace complet heterogene, pare o iluzie, imposibil de realizat. Apare dimpotrivă mult mai plausibil, ca mijloacele folosite să fie de aceeași natură cu țelul pe care ele îl pregătesc sau, cu alte cuvinte, etapele ajungerii la țintă să fie înrudite calitativ cu scopul însuși.

Neapărat că obligația omogeneității nu se extinde dincolo de cauza producătoare, la cauzele ocazionale și la condițiile accesorii, cu toate că uneori se constată și aicea oarecare omogeneitate, de unde poate rezulta chiar controverse, nepuțându-se stabili cu preciziune care e cauza eficientă și care condiția lăturalnică a ivirii unui fenomen. Intre filosofii germani W u n d t și S i g w a r t a existat pe vremuri o pasionată controversă asupra cauzei căderii unei pietre, asvârlită în văzduh. W u n d t desemna drept cauză a căderii, fenomenul anterior al asvârlirii pietrei în sus. S i g w a r t spunea că această asvârlire este numai o condițiune, iar cauza reală a căderii este atracția pământului. Nu e momentul să soluționăm această controversă, mărginindu-mă să relev că relațiile dintre fenomene nu sunt toate pe același plan, că există raporturi mai de suprafață și altele care merg în adâncime, așa că ambele interpretări, pot fi în felul lor adevărate. Ce ne interesează pe noi aicea e că atât asvârlirea în sus a pietrei (cauza după concepția lui W u n d t), cât și atracția spre centrul pământului (cauza după S i g w a r t) sunt omogene cu fenomenul căderii, în prima interpretare, indicându-se

[1] *Philosophische Studien.* Cap. Causalität und Identität. pp. 202—219.

drept cauză un fenomen de deplasare în spațiu așa cum este și efectul, iar în cea de a doua interpretare, un fenomen ipotetic, dar care față de fenomenul-efect variază mai mult ca formă a enunțiului decât se deosebește ca natură [1]).

Ideea omogeneității dintre cauză și efect, latent presupusă în minte, o găsim la baza a numeroase teorii filosofice sau ca directivă fermă a cercetării științifice. Oare de ex.: teoria apriorității acelor idei care în conținutul cunoașterii noastre au un caracter obligator și necesar, nu pleacă dela convingerea că din datele faptice și contingente ale experienței n'ar putea să derive idei universale și necesare? Așa dar că efectul nu poate fi de altă natură decât cauza, că necesarul nu poate izvorî din contingent, de unde nevoia de a atribui acelor idei altă origine decât experiența incertă și schimbătoare.

De asemeni ipoteza biologică a unor idei directive (ca să folosesc expresia lui Claude Bernard) a unor idei care dirijează desvoltarea organismelor, pe de asupra proceselor fizico-chimice, nu purcede din aceeași concepție latentă a similarității cauzei cu efectul?

De câte ori cauza aparentă a unui eveniment este heterogenă lui, avem în fața noastră o enigmă, pe care cercetătorul o desleagă, descoperind o altă cauză, poate mai puțin vizibilă, dar omogenă efectului. Apare în primul moment o enigmă bunăoară faptul că împăratul Marcu-Aureliu, filosof luminat și altruist, îmbrățișând o filosofie înrudită cu doctrina creștinismului, a persecutat pe creștini întocmai ca și alți împărați de altă factură sufletească. Explicația vine abia

---

[1]) In orice caz e de reținut că o cauză ocazională n'are *obligatia* similitudinii cu efectul deslănțuit (ceea ce nu cred a fi cazul cu cauza eficientă), iar atunci când un incident ocazional, care contribue la producerea unui efect, prezintă o similtudine certă cu el, cauza ocazională, urmând o înclinare firească a spiritului, tinde a se incorpora prin chiar acesta în complexul cauzalității eficiente. Poetul Lamartine, rugat să scrie câteva rânduri pe un album, a improvizat următoarele versuri:

« Le livre de la vie est le livre suprême
Qu'on ne peut ni fermer, ni rouvrir à son choix
. . . .
On voudrait revenir à la page où l'on aime
Et la page où l'on meurt est déjà sous vós doigts ».

Este sigur că filele albumului au determinat imaginea cu filele vieții, și de aceea prezentarea ocazională a albumului a devenit « in partibus » o cauză eficientă a poeziei.

atunci când se găsește o cauză omogenă cu persecuția: faptul că Marcu-Aureliu socotea salvarea imperiului amenințat în păstrarea riguroasă a tradițiilor romane, printre care era și cultul păgân. De asemeni pare straniu că șefii creștinilor din imperiu, deși reprezentau doctrina egalității oamenilor, nu îndemnau pe sclavi la revoltă, ci îi îndemnau să rabde o situație care vine dela Dumnezeu. Ințelegerea se luminează, când explicăm această atitudine, teoretic foarte curioasă, din oportunismul politic al creștinilor expuși la prigoană, așa dar când găsim o cauză omogenă atitudinii în chestiune.

Dar totuși să nu existe cazuri, istoricește constatate, care-ar părea să confirme dictonul jesuit, cazuri când atingerea unui scop înalt apare la capătul unei epoci transitorii, de o calitate vrednică de osândă? Și atunci etape demonice nu pot oare conduce la un liman luminos?

Să nu vie de pildă împotriva aforismului maiorescian, faptul că la unii oameni reputați prin abnegația și sfințenia lor, ca Sf. Augustin sau Francisc d'Assisi, vieața aceasta exemplară a fost precedată de o perioadă de destrăbălare și desfrâu, la capătul căreia a izbucnit deodată lumina revelatoare? Asemenea exemple, bine analizate, nu vorbesc totuși în contra omogeneității dintre cauză și efect. In sufletul acestor personaje existau două laturi, sau mai bine două regiuni: una superioară, mai adâncă, dar la început neputincioasă, și alta diabolică și omenească. Nu vieața de desfrâu, căreia a succedat cronologic smerenia și castitatea, a fost geneza celei de a doua ipostase, ci dânsa a lichidat numai prin desgust, furia instinctelor, eliberând sau lăsând neîmpiedecată în eficacitatea ei, cealaltă regiune sufletească, adevărata cauză eficientă a vieții pioase care s'a instalat aievea, mai târziu.

Dovadă, că nu orice om destrăbălat sfârșește în același fel. Chiar dacă mai toți din această categorie ajung la blazare, sunt însă excepții acei care se transformă în sfinți adevărați.

Uneori folosirea mijloacelor josnice pot să producă înălțări, dar acestea sunt pururea suspecte și prin urmare înălțări aparente. Un romancier francez astăzi mai uitat, dar glorios în vremea lui, pune pe un personaj care părăsește vieața să scrie

în testament fiului său, din care voia să facă un triumfător: « Ne fais rien de bas ». Dar un critic îi obiectează îndată romancierului: « Et pourquoi donc pas, si faire une bassesse est une manière de triompher ? Est-ce-que l'ambition, et l'ambition des plus fiers, ne monte pas souvent, pour s'élever, tout un escalier de bassesses ? ».

Atâta numai că romancierul și criticul aveau în vedere fiecare alt gen de înălțare și alt fel de triumf. Aventurierii fără scrupule pot izbuti, și izbutesc îndeobște pe calea indicată de critic, dar în cazul acesta e vorba de o înălțare care nu e de loc heterogenă mijloacelor întrebuințate. In fața acestor înălțări ale norocului și ale cinismului, stau însă biruințe de altă calitate, incomparabil mai durabile — chiar dacă pot avea și ele eclipse pasagere — de care a dat pildă chiar vieața lui M a i o r e s c u însuși, și pentru care normativul rămâne: « Ne fais rien de bas » [1]).

Firește din exemplul celor două figuri ale creștinismului — Augustin și Francisc d'Assisi — s'a văzut că pe lângă cauzele producătoare ale unui fenomen, există și cauze împiedecătoare, a căror anulare este o condițiune a rodniciei celor dintâi. Anularea aceasta s'ar putea face la urma urmei cu orice fel de mijloace, chiar cu unele principial ilicite, cum ar fi minciuna, îngăduită medicului, la capătul bolnavului, nu fiindcă minciuna e generatoare de lecuire, dar pentrucă poate înlătura eventual o piedecă la lecuire, cum ar fi o emoție prea mare sau o stare depresivă prea accentuată. Am avea deci în mod accesoriu, în formă indirectă și pentru cazuri cu totul excepționale, o toleranță a normativului jesuit. Dar această toleranță trebue să fie extrem de restrânsă, fiindcă orice extindere poate deveni primejdioasă introducând cauze heterogene care vatămă puritatea scopului urmărit. Nu s'a susținut de pildă că războaiele sau revoluțiile violente, sunt

[1]) Postulatul omogeneității nu este desființat nici în cazul așa ziselor mijloace « neutrale », cum ar fi de pildă *curajul*, ce apare deopotrivă ca un instrument al crimei sau al multor fapte generoase. Curajul în ambele cazuri nu este decât o etichetă comună pentru stări sufletești deosebite, cum de pildă eticheta « Cerémonie religioasă » se aplică deopotrivă la înmormântare și la nuntă, având totuși un conținut complet diferit. Există și aci, ca și la curaj, în amândouă cazurile, câteva elemente *formale* identice, dar atașate la un conținut literalmente aparte și deosebit.

factori ai progresului, sfărâmând obstacole inveterate care stau în calea acestui progres? E posibil ca principial această violență să grăbească pasul vremii și să accelereze progresul. Insă din cauza desordinii și a cruzimilor pe care le deslănțue atari evenimente, urmările sunt îndeobște turburi, iar accelerarea este oarecum anulată prin reacții și contrareacții, printr'o oscilație îndelungată care repune întârzierea la loc.

De aceea oricât ar fi de greu să afirmăm, cu ton categoric, convingeri rigide în asemenea materii, suntem, ca încheiere a acestei discuții, hotărît de partea maximei lui Titu Maiorescu. Principalul argument, după cum a putut să se vadă, în favoarea aforismului gânditorului român, este fondul inevitabil de identitate, care trebue să existe între cauză și efect, o identitate firește incompletă și care nu implică bunăoară reversibilitatea evenimentelor, lucru ce s'a dovedit că nu există pe de-a'ntregul nici chiar în domeniul fizic, după cum arată legea lui Clausius și fenomenul *entropiei*. Cu atât mai mult există ireversibilitate în domeniul sufletesc, unde oricât ar fi de înrudite cauzele și efectele, succesiunea se petrece într'o ordine care nu se întoarce îndărăt, lucru pus adesea în evidență de poeți și scriitori, cel puțin în ce privește detaliile, cum ar fi sugestivul exemplu al acestor versuri din Corneille:

« Qu'aisément l'amitié jusqu'à l'amour nous mène
C'est un penchant si doux qu'on y tombe sans peine;
Mais quand il faut changer l'amour en amitié
Que l'âme qui s'y force est digne de pitié ».

Inrudire calitativă între cauză și efect da, dar inversibilitate nu, însă asta constitue o altă problemă, decât aceea de care ne-am ocupat.

Domnilor Colegi, aș fi putut face această comunicare, ca o cercetare filosofică independentă fără a o lega numaidecât de numele lui Maiorescu, pe care mă puteam mărgini să-l citez, ca un sprijin potrivit al ideilor expuse. Dacă totuși am procedat altfel e fiindcă pe de o parte știu că Academia e totdeauna bucuroasă să se pomenească în această incintă

figurile care au ilustrat-o și s'au încorporat în nobleța tradițiilor sale, iar pe de altă parte este și personal pentru mine o bucurie când pot aduce încă o cunună respectuoasă fostului meu profesor, pe care scurgerea anilor nu mi l-a putut umbri în amintire, după cum nici n'a putut să scadă venerația pe care i-o păstrez.

MATERIALISMUL ȘI PERSONALISMUL ÎN FILOSOFIE

DE

C. RĂDULESCU-MOTRU
MEMBRU AL ACADEMIEI ROMÂNE

Comunicare făcută în ședința publică din 28 Martie 1947

Cuprinsul: 1. *Introducere.* — 2. *Epoca filosofiei substanțialiste. Democrit și Plato.* — 3. *Teoriile mecaniciste din secolele al XVII-lea și XVIII-lea. Descartes. Nouăle cercetări asupra vieții sufletești.* — 4. *Criticismul lui Imm. Kant fixează limitele științei față de metafizică și credința religioasă.* — 5. *Transiția spre filosofia științifică.* — 6. *Prima formă a materialismului științific: materialismul dialectic.* — 7. *Prima formă a personalismului științific: pragmatismul.* — 8. *Sistematizarea definitivă a materialismului, ca și a personalismului, rezervate filosofiei științifice din viitor.*

1. Incă dela începuturile gândirii filosofice europene, constatăm în cursul evoluției ei două tendințe, opusă una alteia. Una îndreptată spre cercetarea lumii externe materiale: filosofii care o urmează fundează pe realitatea materiei și a legilor acesteia, explicarea tuturor faptelor din natură, atât a celor materiale, cât și a celor sufletești, pentru ei unica realitate fiind materia; cealaltă tendință, dimpotrivă, este îndreptată spre vieața internă sufletească a omului: filosofii care urmează această tendință fundează explicările lor pe realitatea funcțiunilor sufletești, fie ele luate în parte, fie în total în organismul personalității omenești. Prima tendință este reprezentată în istoria filosofiei, prin sisteme denumite materialiste, fiindcă realitatea pe care ele se fundează este una și aceeași: materia. A doua tendință este reprezentată prin sisteme cu denumiri diferite, după realitatea ce le-a stat la bază. Astfel, primul sistem din această categorie

a fost denumit idealist, fiindcă P l a t o, întemeietorul lui, l-a construit pe baza realității ideilor; iar alte sisteme din aceeași categorie au fost denumite când spiritualiste, când voluntariste, când pragmatiste, când personaliste, fiindcă formal realitatea pe care ele erau fundate este diferită, deși în fond era una și aceeași. Noi le vom cuprinde pe toate sub denumirea de personalism, întru cât diferitele funcțiuni sufletești, pe care ele își fundează realitatea, sunt cuprinse în întregul sufletesc al personalității. Pe lângă acest motiv, mai este apoi și următorul. Toate aceste sisteme, întemeindu-se pe realitatea vieții sufletești, cuprind în ele, în mod direct sau indirect, și aprecieri asupra valorii personalității omenești. De rolul pe care omul îl are de înfăptuit depinde și valoarea omului. Astfel că toate sistemele opuse materialismului se caracterizează prin grija ce pun de a determina nu numai rolul, ci și rangul pe care-l ocupă omul în mijlocul naturii. Prestigiul persoanei, demnitatea persoanei, autonomia persoanei, vocația persoanei, etc., sunt preocupări pe care le-au avut toate sistemele filosofice opuse materialismului și de aceea ele pot fi denumite într'un cuvânt ca personaliste, deși între ele sunt mari deosebiri.

Să fie materialismul înrudit cu tendința spre fatalism, iar personalismul cu tendința spre misticism, două tendințe pe care le întâlnim în vieața omenirii, înainte de a-și face începutul gândirea filosofică? Este o întrebare pe care o punem fără a stărui asupra răspunsului, întru cât cercetarea noastră se mărginește la epoca de cultură filosofică.

Opoziția dintre materialism și personalism, prin discuții provocate între filosofii ambelor direcții, a animat mișcarea filosofică europeană în tot cursul desfășurării ei. In multe țări ea a dat filosofilor singura ocaziune de a atrage asupra lor atențiunea marelui public. Ceva mai mult. Ea a întreținut, prin discuțiile pe care le-a provocat, o apropiere între filosofie și știință. In nicio altă discuție filosofică nu s'a făcut așa de des apel la rezultatele cercetărilor științifice, ca în discuția dintre materialism și idealism; sau cum preferim noi a zice: între materialism și personalism. S'ar putea afirma, fără a comite o prea mare exagerare, că în opoziția dintre

materialism şi personalism s'a dat ocazie omului de ştiinţă să joace rolul de arbitru; şi prin aceasta s'a adus proba cea mai temeinică în sprijinul teoriei că adevărata formă a filosofiei nu poate fi decât filosofia ştiinţifică.

Dar pentru a nu anticipa prea mult de pe acum concluziile noastre, începem de îndată prin a arăta fazele principale prin care a trecut opoziţia dintre materialism şi personalism, punând pe cât se poate mai bine în relief argumentele esenţiale în sprijinul unuia şi altuia.

Scopul acestei comunicări este de a contribui la o mai bună înţelegere a perspectivei care se deschide înaintea problemei materialismului şi a personalismului pe viitor, iar nu de a îmbogăţi documentarea istorică privitoare la această problemă.

2. Prima fază a opoziţiei dintre materialism şi personalism s'a petrecut în epoca de strălucire a poporului elin, cu câteva secole înainte de Hristos. In această fază, opoziţia ia forma cea mai radicală. Intre materialismul lui Democrit şi idealismul lui Plato este o adevărată prăpastie. Fiecare dintre aceştia crede că a descoperit adevărata realitate, pe baza căreia îşi poate explica toate fenomenele naturii. Democrit crede în realitatea materiei, iar Plato în realitatea ideilor. Materia şi ideile sunt substanţe inalterabile şi eterne, fără posibilitate de a se stabili între ele o corelaţie. Pentru Democrit, aceea ce apare în experienţa simţurilor este produsul combinării părticelelor de materie, numite atome. Fenomenele fizice ca şi cele sufleteşti, sunt, deci, o simplă combinare de atome, cu singura deosebire că atomele care se combină în fenomenele sufleteşti sunt mai fine de cum sunt acelea din fenomenele fizice. Pentru Plato de asemeni experienţa simţurilor nu valorează a fi ţinută în seamă. Filosoful are ca singur mijloc de a descoperi adevărurile: raţiunea. Aceasta îl ridică cu ajutorul dialecticei până la lumea eternă a ideilor, din care ca simple copii sunt derivate obiectele lumii percepute prin simţuri. De o parte şi de alta, aşa dar, substanţe inalterabile şi eterne, fără nicio posibilitate de legătură între ele. Lumea materială cu atomele ei

la D e m o c r i t; lumea ideilor la P l a t o, fiecare aparte, cu realitatea lor deosebită; fiecare ducând la o filosofie, care nu putea să fie decât radical opusă una celeilalte.

Este semnificativ că în această fază, cu toată opoziția radicală dintre D e m o c r i t și P l a t o, preocuparea de a valorifica persoana omenească lipsește la amândoi deopotrivă. P l a t o ar fi avut tot dreptul să glorifice persoana omenească întru cât ea este dotată cu rațiune; dar nu o face, fiindcă pentru P l a t o rațiunea este un dar al zeilor, iar nu o funcție naturală inerentă persoanei omenești. De aceea P l a t o, ca și toți filosofii din timpul său, se împacă prea bine cu existența sclavajului. Faptul de a putea fi dăruit cu rațiune, deosebea pe om de animal, dar nu da încă oricărui om dreptul la egalitate cetățenească și la libertate de gândire. A trebuit ca morala creștină, datorită unui alt izvor decât acel al gândirii filosofice, să aducă la realizare această valorificare a persoanei omenești.

3. A doua fază a opoziției dintre cele două sistematizări filosofice este și ea, foarte interesantă. Ea se petrece la începutul erei moderne și se prelungește în tot cursul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. In a doua fază, rolul științei trece pe primul plan, alături de acela al filosofiei, câte odată chiar înaintea acestuia. Schimbarea este datorită introducerii metodelor experimentale, care revoluționează complet rezultatele cercetărilor științifice. Definițiile substanțelor și ale diferitelor proprietăți substanțiale, dispar din preocuparea omului de știință. In locul substanțelor omul de știință urmărește să descopere raporturile dintre fenomene, cu preferință raporturile de succesiune, pe care le transformă în legi cauzale. Principiile de substanțialitate sunt înlocuite cu principii de cauzalitate. Din statică și contemplativă, cercetarea științifică devine dinamică și practică. Ce urmări are pentru filosofie această schimbare? In primul rând ce urmări are pentru filosofia materialistă? Din forma dată ei de D e m o c r i t, formă care se împăca perfect cu o ordine statică a naturii, ea se preface în determinism cauzal, universal și inexorabil. Legile Mecanicei primează și prin ele se explică toate câte

se petrec în natură. Personalitatea omenească este şi ea un mecanism asemănat tuturor celorlalte mecanisme.

Mecanicismul invadează peste tot în cercetările ştiinţifice. Până şi medicina devine mecanicistă. Astfel materialismul în noua lui formă de determinism universal merge triumfător din an în an în cursul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. Revoluţia produsă în cercetările ştiinţifice prin introducerea metodelor experimentale, în loc să-l slăbească, dimpotrivă i-a dat aripi să se înalţe aşa cum nu fusese el mai înainte.

Ce face în acest timp idealismul? Care este soarta lui? Cum poate el să lupte în contra unui adversar atât de favorizat de ştiinţă?

Ne găsim, cu aceste întrebări, înaintea unei constatări de fapte, care nu-şi au pereche în istoria culturii omeneşti. Revoluţia de metodă, care aduce o schimbare atât de rodnică în cercetările ştiinţifice, aduce, în acelaşi timp, condiţii favorabile pentru continuarea a două sisteme de filosofie, până aci opuse între ele. In aceeaşi măsură în care se înmulţesc, cu ajutorul ştiinţei, argumentele în favoarea materialismului, se înmulţesc şi argumentele în favoarea idealismului. Ceva încă mai surprinzător. Acelaşi gânditor, filosof şi om de ştiinţă este promotorul dela care pornesc, însufleţite de o nouă vigoare, ambele filosofii adverse. René Descartes, filosoful francez care a trăit între anii 1596—1650, este, dacă nu întemeietorul, totuşi unul dintre principalii întemeietori ai mecanicismului universal; el este cugetătorul care a avut îndrăsneala să afirme că legile mecanice sunt aşa de certe şi de eterne, încât Dumnezeu însuşi, dacă ar fi să creeze din nou lumea, n'ar putea să facă altfel decât să le aplice; totodată, el este şi părintele idealismului modern. In celebra sa scriere: *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), el aduce în sprijinul idealismului un argument capital, pe care idealiştii dinaintea lui nu se gândiseră să-l pună în valoare. In adevăr, cum au argumentat idealiştii dinaintea lui? Plato a acordat ideilor o realitate certă şi eternă deasupra oricărei alte realităţi materiale, dar asupra criteriului care asigură ideilor o existenţă certă deasupra oricărei îndoieli, n'a insistat. Poate

fi oare probată o asemenea existență? Dacă o asemenea existență poate fi probată, atunci cu ea trebue să începem: ea să ne călăuzească în cercetarea adevărului. Probarea unei asemenea existențe face tocmai obiectul scrierii *Discours de la méthode*. Ea este rezumată în cuvintele: *Je pense donc je suis*. Adică: faptul că eu cuget este proba existenței mele. Iar existența mea este prima realitate pe care să se fundeze adevărurile științei și ale filosofiei.

Trebue subliniat însă că prin *eu cuget*, Descartes înțelege *eu raționez* fiind provocat de îndoială, pentru a pune capăt îndoielilor. Cu un cuvânt că *eu judec* în lumina unui criteriu pentru găsirea adevărului.

Iată dar prin contribuția lui Descartes argumentul capital în favoarea idealismului. Argumentul n'a întârziat să fie adoptat cu variate amplificări de filosofii timpului. O școală filosofică în spiritul cartesian se formează numaidecât și este în destul de răspândită. Când școala cartesiană slăbește, ea este înlocuită prin numeroase cercetări științifice care au de obiect studiul omului din punct de vedere psihologic; cercetări care dacă nu vin direct în sprijinul idealismului, pregătesc în schimb terenul pentru o filosofie personalistă mai cuprinzătoare decât aceea a vechiului idealism. Sunt studiate acum, în numeroase școale psihologice, funcțiunile sufletești: sensibilitatea, memoria, asociația ideilor, inteligența, voința, deprinderile, sentimentele, etc., pe planul observației directe, ca orice obiect de știință naturală, în scopul de a li se descoperi geneza și legile lor de producere. Ideile, în înțelesul platonician, precum și în înțelesul cartesian chiar, sunt treptat părăsite, dar nu și filosofia care acordă vieții sufletești a omului un interes deasupra materiei. Dimpotrivă, interesul pentru vieața sufletească se afirmă contra materialismului mai puternic de cum se afirmase mai înainte. Așa de puternic, încât la începutul secolului al XVIII-lea, în 1710, filosoful englez George Berkeley putea să opună cu succes materialismului o concepțe direct contrară. Susținea materialismul că singura bază pentru știință o constitue materia, Berkeley susține din contră că singura realitate, cu o existență certă înafară de orice îndoială, este constituită

din reprezentările sensibilităţii omului. Iar pe la jumătatea secolului al XVIII-lea, un alt filosof englez, David Hume, aprofundând studiul deprinderilor mintale, ajunge la concluzia că ideile de cauză, precum şi acelea de substanţă, sunt izvorîte din deprinderea pe care o are mintea de a lua succesiunea faptelor drept cauzalitate, iar coexistenţa drept substanţialitate şi că, în consecinţă, materialismul este lipsit de o bază solidă, fie că el este construit pe substanţa materiei, fie că este construit pe determinismul cauzal, fiindcă atât substanţa cât şi cauza sunt simple asociaţii de reprezentări subiective lipsite de o certitudine absolută. De fapt, prin această critică, David Hume indică partea slabă din sistemul cartesian, în care ideea de substanţă şi ideea de cauză îşi găseau temeiul în faptul că ele se impuneau minţii omeneşti prin simpla lor evidenţă, ca idei oarecum înnăscute minţii, fără vreo altă justificare ştiinţifică. Vom vedea mai târziu cum filosoful Imm. Kant reuşeşte să înlăture această critică a lui David Hume. Filosofii contemporani lui Hume nu depăşeau însă argumentarea lui Descartes. Unii dintre aceşti filosofi şi psihologi nu se mărginesc la cercetări teoretice; ei trec şi la aplicaţii practice privitoare la educaţie şi politică. In genere, însă, o accentuare a valorii personalităţii omeneşti nu vine din partea acestor filosofi şi psihologi, ci din partea Bisericii creştine. Credinţa creştină că toţi oamenii fiind fiii lui Dumnezeu aparţin la aceeaşi familie şi că fiecare dintre ei are un suflet nemuritor, întreţine o atmosferă de spiritualitate înălţătoare pentru persoana omenească mai bine decât orice filosofie. De aceea mişcările revoluţionare ale popoarelor din Apusul Europei, pentru cucerirea dreptului la egalitate şi libertate, găsiră în credinţa creştină un sprijin mai puternic decât în scrierile filosofilor. In cursul acestei perioade, s'a format convingerea, care mai durează la unii şi astăzi, că democraţia europeană este opera creştinismului.

In aceste condiţii, spre sfârşitul secolului al XVIII-lea bilanţul luptei contra materialismului avea un caracter nehotărît. De o parte materialismul mândru de cuceririle ştiinţifice pe terenul mecanicei, de altă parte o atmosferă de spi-

ritualism creştin şi de cercetări ştiinţifice în care licăreau teorii îndrăsneţe, contrare materialismului, dar fără a justifica un sistem de filosofie cu caracter adevărat personalist. Suntem într'o clipă de răgaz în care se pregăteşte producerea unei schimbări totale în gândirea filosofică europeană.

4. Această schimbare totală se produse în urma apariţiei scrierii *Critica raţiunii pure* a lui Imm. Kant (1781).

In ce consistă această schimbare totală? Nimeni n'a definit-o mai bine decât însuşi Kant. Ea consistă în inversarea direcţiei în care este de căutat temeiul certitudinii adevărului. Certitudinea adevărului nu se întemeiază pe realitatea obiectului în sine *(Das Ding an sich)*, fiindcă la această realitate a obiectului în sine nu se poate ajunge; ea rămâne în afară de cunoştinţă, ca un numen, ca un necunoscut. Aceea ce se cunoaşte despre un obiect, sunt datele pe care el le provoacă în experienţa simţurilor şi în reprezentările pe care le are despre el inteligenţa. Reprezentările constituesc însă un material inform, dacă formele *apriorice* ale intuiţiei sensibile şi categoriile inteligenţei nu le-ar da constituţia cerută de ştiinţă. Materialul inform al experienţei este transformat în material propriu pentru cunoştinţa adevărului prin formele *apriorice*.

Schimbarea produsă de Kant nu se mărgineşte la atât. Dacă s'ar mărgini la atât, ea n'ar fi de loc originală. Alţi filosofi, în special Berkeley şi Leibniz, au întrevăzut-o înaintea lui Kant. Astfel Leibniz, în discuţia avută cu empiriştii din şcoala lui John Locke, anunţase în mod clar că în constituirea obiectelor intră formele înnăscute ale inteligenţei, alături cu datele simţurilor. De asemenea în timpul scolasticei s'a ventilat deseori teoria formelor înnăscute ale inteligenţei.

Originalitatea lui Kant stă, însă, în diferenţierea formelor apriorice şi, aceea ce este încă şi mai important, în verificarea rolului pe care-l au formele apriorice ale sensibilităţii şi ale inteligenţei în constituirea adevărurilor ştiinţifice, cu deosebire în constituirea adevărurilor din ştiinţele matematice. In această verificare consistă adevărata revoluţie pro-

dusă în gândirea filosofică dela sfârşitul secolului al XVIII-lea. Demonstrarea că raporturile matematice pe care se întemeiau legile mecanice ale universului nu-şi au certitudinea lor în lumea materială, externă nouă, ci în formele a priori ale sensibilităţii şi ale inteligenţei omeneşti, aceasta a fost contribuţia originală a lui Kant, în urma căreia opoziţia dintre materialism şi idealism a intrat într'o fază nouă. Prin această contribuţie Kant răspunde criticei lui David Hume şi în acelaşi timp completează pe Descartes. Ideile de substanţă şi cauză nu-şi au certitudinea în lumina introspectivă a minţii omeneşti, ci în întrebuinţarea pe care ele o găsesc în ştiinţă. Dacă adevărurile necesare şi universale ale unei ştiinţe le postulează, atunci prin această întrebuinţare ele îşi dovedesc certitudinea. Prin filosofia lui Kant determinismul universal, pe care se sprijinea materialismul, nu-şi pierde întru nimic certitudinea, el rămâne valabil ca şi mai înainte, temeiul lui însă nu mai este materia, ci formele apriorice ale inteligenţei omeneşti. Formele apriorice suprimă materia, dar lasă neatinsă certitudinea legilor mecanice ale universului. Aceasta este tocmai aceea ce contrazice pe faţă materialismul. De aceea Fr. A. Lange, cunoscutul istoric al materialismului, s'a crezut îndreptăţit să afirme că apriorismul kantian a dat lovitura de graţie materialismului şi că de aci înainte nu se mai poate vorbi de materialism decât din punct de vedere istoric.

Fr. A. Lange însă s'a înşelat, cum de altminteri, s'au mai înşelat şi alţii după dânsul vorbind de soarta materialismului. Filosofia lui Kant dă într'adevăr o lovitură materialismului, dar în aceeaşi măsură loveşte şi filosofia contrară acestuia. Căci apriorismul kantian nu este câtuşi de puţin o confirmare a realităţii sufletului în sine, cum s'ar părea, ci el se ridică deasupra sufletului, cum se ridică şi deasupra materiei, punându-le pe amândouă pe acelaşi plan. Un fapt sufletesc, ca să devină obiect de ştiinţă, trebue să îmbrace formele apriorice, întocmai ca şi orice alt fapt din lumea materială; un avantaj special pentru el, fiindcă este sufletesc, nu există. Dacă ar exista, atunci faptele sufleteşti s'ar bucura de legi ştiinţifice certe, înaintea faptelor materiale;

tocmai acesta însă nu e cazul lor. Faptele sufletești dimpotrivă sunt desavantajate față de cele materiale, fiindcă lor le lipsește intuiția apriorică a spațiului, pe care o au faptele materiale. De aceea, până acum ele n'au ajuns să constitue o știință exactă a Psihologiei, la nivel egal cu științele fizico-chimice. Formele apriorice nu trebuesc confundate cu ideile înnăscute din filosofia lui D e s c a r t e s, nici cu ideile din filosofia lui P l a t o. Ideile înnăscute din filosofia lui D e s c a r t e s își au existența confirmată de conștiința subiectivă individuală, iar ideile lui P l a t o își au existența postulată prin dialectica rațiunii într'o lume transcendentă, pe când formele apriorice din filosofia lui K a n t sunt numai transcendentale; au o existență confirmată de sistematizarea adevărurilor științifice, sistematizare care constitue un fel de conștiință obiectivă în genere — « Bewusstsein überhaupt » — deosebită de cea subiectivă individuală, precum și de lumea transcendentă a ideilor în înțelesul dat de P l a t o. Formele apriori sunt în conștiință înaintea orișicărei experiențe, dar intră în funcție numai deodată cu experiența, dând acesteia ordinea obiectivă care stă la baza sistematizării științifice. Cu alte cuvinte, putem zice: K a n t consideră sistemele filosofice anterioare lui ca fiind edificate pe o judecată prea puțin critică, sau ca fiind dogmatice după propria sa expresie, fiindcă ele au luat datele culese din experiența simțurilor, sau venite prin raționament, drept adevăruri, fără să examineze în mod critic în ce condiții simțurile și inteligența sunt chemate să colaboreze la descoperirea adevărului. Ele nu și-au dat seama înainte de toate de limitele facultății de cunoaștere. Au făcut afirmări asupra realității *în sine*, pe când cunoașterea omenească este limitată la datele subiective ale sensibilității.

Ce ar fi trebuit să facă filosofii de până aci? Ar fi trebuit să înceapă prin a-și verifica metoda de lucru; și în acest scop să culeagă din experiență și raționament numai aceea ce împlinește condițiile unei obiectivități științifice, așa cum fac oamenii de știință în domeniul Matematicei. De ce în domeniul Matematicei? Fiindcă, după K a n t, în fiecare știință nu este știință cu adevărat decât atât, cât este în ea Mate-

matică. Explicarea pentru ce Kant restrânge ştiinţa adevărată numai la Matematică, este uşor de dat. Formele apriorice ale timpului şi spaţiului, precum şi formele apriorice ale inteligenţei şi-au găsit în Matematică numai, o completă verificare.

Critica raţiunii pure nu reprezintă întreaga filosofie a lui Kant. Inafară de această scriere, Imm. Kant are multe alte scrieri, poate tot de aceeaşi valoare, care sunt concepute în direcţii ceva deosebite de aceea a *Criticei raţiunii pure*. Aceea care a influenţat însă mai mult mişcarea filosofică europeană din secolul al XIX-lea este *Critica raţiunii pure*. Succesul extraordinar al acestei scrieri se explică din faptul că ea răspundea unei cerinţe generale a secolului al XIX-lea. Gândirea filosofică a acestui secol primise dela cele două secole anterioare o moştenire împovărată de o grea sarcină. Ea avea să soluţioneze conflictul dintre tradiţia filosofică şi inovaţiile rezultate din cercetări ştiinţifice, fundate pe metodele experimentale. In primul rând, ea trebuia să găsească un răspuns la întrebarea: până unde se întinde domeniul ştiinţei şi de unde începe domeniul credinţei religioase şi al speculaţiunilor metafizice? Pentru un asemenea răspuns era nevoie de un filosof, care, în acelaşi timp, să fie şi un om de ştiinţă recunoscut drept autoritate. Şi acesta a fost Imm. Kant. Aşa se explică succesul scrierii sale, *Critica raţiunii pure*.

5. Kant n'a aplanat cu desăvârşire conflictul. A avut însă meritul de a fi limpezit în gândirea filosofică răscruciul înaintea căruia ea se găsea. Direcţia ştiinţifică, de o parte, direcţia Metafizicei şi a credinţei religioase de cealaltă parte. Filosofii puteau acum să aleagă într'o mai deplină cunoştinţă de cauză. Teologii şi metafizicienii se şi grăbiră să pună stăpânire pe domeniul rezervat de Kant lucrului în sine, dincolo de limitele ştiinţei. Insuşi Kant a avut intenţia dela început, prin limitarea dată ştiinţei, să facă loc credinţei în autonomia persoanei omeneşti; autonomie care nu se putea introduce în determinismul cauzal al naturii şi prin care se completa credinţa creştinismului în originea divină a omului.

Prin autonomie, omul își are o deplină libertate pe terenul înfăptuirilor morale, cu toate că pe terenul faptelor materiale el este supus cauzalității mecanice. Pe urmele lui Kant continuă și astăzi o școală de filosofi moraliști, care ridică persoana omenească pe un plan aproape transcendent, dincolo de orișice verificare științifică. Alți filosofi, cu înclinări metafizice, folosiră domeniul inaccesibil științei pentru a-și construi sisteme îndrăsnețe, în care limitarea între știință și credință făcută de Kant este abandonată și înlocuită cu o altă limitare prin care domeniul științei este cu totul redus, iar în schimb este peste măsură lărgit domeniul credinței. In acest scop, unii dintre aceștia au preferit mijloace de cunoaștere cu totul altele înaintea celor obișnuite. Astfel, până de curând în mișcarea filosofică germană s'a vorbit de o cunoaștere simbolică, mai cuprinzătoare decât cea științifică; aceasta din urmă fiind considerată ca o cunoaștere de natură minoră.

Alături de acești metafizicieni, trebue să punem și pe acei filosofi materialiști, care, neținând seama de *Critica rațiunii pure*, au continuat să facă din materie o substanță reală unică pentru toate fenomenele naturii și care în consecință, când era vorba de natura și rolul omului, repetau naivitățile emise de Lamettrie (1709—1751) în vestita sa scriere *L'homme machine*. Acest fel de materialism metafizic a fost în floare pe la jumătatea secolului al XIX-lea, reprezentat fiind prin L. Buechner și J. Moleschott, dar de atunci în mare scădere, mai ales în urma nouălor descoperiri științifice referitoare la materie. In 1895, W. Ostwald, autorul mai multor scrieri prin care s'a popularizat concepția energiei ca bază a determinismului cauzal, în locul greșitei concepții a materiei ca substanță, a putut să anunțe definitiva înfrângere a acestui materialism.

Paralel cu aceste direcții, unele pornite din preocupări morale, altele din dorința de originalitate și altele în sfârșit poate din simplă inerție, căci inerția joacă un rol destul de mare în mișcarea filosofică întocmai ca și în toate mișcările din natură, încă din prima jumătate a secolului al XIX-lea, constatăm o direcție nouă, în care aplanarea diferendelor

dintre sistemele filosofice este făcută cu ajutorul argumentelor împrumutate din operele de știință. Timidă la început, această direcție devine destul de îndrăsneață în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pentru a sfârși prin a fi complet victorioasă în zilele noastre. Cu această direcție intrăm în a treia și ultima fază a opoziției dintre materialism și sistemele adverse lui.

6. In această ultimă fază, știința joacă, într'o bună măsură, rolul de arbitru în disputele dintre filosofi. Filosofii își fundează sistemele pe argumentele împrumutate din știință. Aceasta nu însemnează însă că rolul filosofului se reduce la acela de a rezuma rezultatele diferitelor cercetări științifice, așa după cum s'ar părea că înțeleg aceia care confundă filosofia cu Enciclopedia științelor. Cu toată obligația de a se servi de rezultatele cercetărilor științifice, rolul filosofului rămâne destul de important. Filosoful, prin originalitatea lui, trebue să completeze și să pună o unitate între datele științei. Căci cercetările științifice se fac pe specialități și cu o deplină libertate de direcție. Biologul și psihologul se servesc de principiul finalității, fiindcă organismele care constituesc obiectul lor de cercetare implică o finalitate, pe care n'o implică însă fenomenele pe care le studiază mecanicul. Istoricul și sociologul au nevoie de ipoteze de natură diferită de cum are chimistul. Intre diferitele specialități sunt, apoi, goluri pe care le împlinesc așa numitele științe marginale care, pentru a-și fixa obiectul și metoda, au nevoie de a fi dirijate. Rolul filosofului este de a interveni în toate aceste cazuri, pentru a produce o completare și unificare, fără de care nu numai că n'ar fi mulțumită conștiința omenească, dar nici progresul științei nu s'ar putea realiza. Implinirea acestui rol dă loc la diferențieri între sistemele filosofice. Așa a fost în trecut, și așa va fi și în viitor. De aceea, deși filosofii din secolul nostru se bazează pe rezultatele cercetărilor științifice, totuși opoziția dintre diferitele ei sisteme are rațiune de a subsista mai departe; atât timp cel puțin, până ce știința va fi una și aceeași pe deplin unificată și completă.

Aşa se explică pentru ce vechea opoziţie dintre materialism şi idealism, spiritualism, sau cu un nume: personalism, va continua şi în faza cea nouă în care am intrat.

In această ultimă fază, materialismul pierde caracterul de filosofie substanţialistă, pe care-l avusese la Democrit şi, în concordanţă cu nouăle concepţii ştiinţifice, adoptă postulatul energetic pentru explicarea fenomenelor naturii, atât a celor materiale, cât şi a celor sufleteşti. Foarte rar se mai găsesc materialişti care persistă în postulatul materiei ca un substrat substanţial, unic şi etern. Dar şi după adoptarea postulatului energetic, problema cea mare pentru materialism rămâne, ca şi mai înainte, explicarea vieţii şi cu deosebire a vieţii sufleteşti pe baza legilor de cauzalitate mecanică. Vieaţa presupune finalitate, pe când cauzalitatea mecanică presupune raporturi de echivalenţă între cauză şi efect. Pentru a fi consecvent cu sine, materialistul trebue să ajungă la concluzia că omul este un produs al mediului material şi că rolul său, chiar dacă este constatat de fapt, se arată ca fiind determinat de factori materiali. Omul, după el, nu are rolul cerut de vocaţia sa, ci el are rolul la care este împins de forţele oarbe ale mediului său. Omul mare nu creează prin vocaţia sa cursul vieţii istorice, ci cursul vieţii istorice creează pe omul mare, căci, la urma urmelor, tot omul ar fi un anonim fără personalitate.

Admiţând totuşi că omul este o simplă maşină împinsă la o vieaţă sufletească prin factori materiali, rămâne de explicat cum operează factorii materiali pentru a da la lumină acel « ce » cu totul nou şi chiar străin de propria lor natură. Pentru a avea o asemenea explicare, ştiinţa timpului nu-i poate veni în ajutor materialismului. Ştiinţa n'a ajuns încă să explice misterul originii vieţii pe pământ. In lipsa unei teorii ştiinţifice, unii materialişti au recurs la o teorie împrumutată dela filosoful G. W. Fr. Hegel, filosof foarte popular dela începutul secolului trecut, o teorie de care acesta se servea pentru a explica progresul pe care îl face gândirea prin determinarea noţiunilor abstracte. Ce cuprinde această teorie? Cum se ştie din logică: orice determinare duce la negaţie. *Omnis determinatio negatio.* Determinarea unei no-

ţiuni duce la o noţiune opusă. Una este teza şi cealaltă este antiteza. Cum determinarea s'a făcut în cadrul unei unităţi de clasă, teza şi antiteza reunite dau o sinteză. Sinteza la rândul ei poate fi luată ca teză, şi din nou prin determinare opusă unei antiteze, din care poate să rezulte iarăşi o nouă sinteză. Şi aşa la infinit. Hegel a numit acest proces al gândirii metoda dialectică şi a aplicat-o pentru a explica evoluţia sistemelor filosofice. Unii reprezentanţi ai materialismului din ce în ce mai numeroşi au aplicat-o la vieaţa socială şi economică. In loc de a opera cu noţiuni abstracte, cum opera Hegel, ei operează cu clase sociale şi cu tot felul de factori materiali. Metoda fiind găsită potrivită pentru revendicări de drepturi politice, a fost repede adoptată de partidele politice revoluţionare şi în consecinţă este astăzi foarte răspândită. Dar cum a fost la Hegel o metodă de justificare a speculaţiilor subiective, iar nu o metodă de descoperire a adevărului, aşa a continuat ea să fie şi sub forma în care o aplică materialiştii. Prin dialectică, începând dela Plato, nu s'a descoperit niciun adevăr nou, în schimb s'au justificat multe ipoteze astăzi uitate: ale lui Hegel în primul rând. Orice ideal politic sau social se poate justifica prin metoda dialectică, deoarece orice ideal este un proiect de viitor şi deci un proces ce se poate descompune în teze şi antiteze alese după voia fiecăruia. Metoda dialectică aparţine Logicei sentimentelor sau a dorinţelor, iar nu logicei pe baza căreia se urmăreşte progresul ştiinţei.

7. Sistemele adverse materialismului au avut o desvoltare separată de politică şi s'au ţinut într'un contact direct cu progresele ştiinţei. Dar tocmai din cauză că s'au ţinut în contact direct cu ştiinţa, au trecut prin transformări profunde, în comparaţie cu materialismul. Deosebirea aceasta este uşor de explicat. In cursul secolului trecut, ştiinţele fizico-mecanice, pe ale căror generalizări se întemeia materialismul, n'au suferit mari transformări, ci ele şi-au continuat direcţia începută din secolele trecute, pe când ştiinţele pe ale căror generalizări se întemeiază personalismul, au trecut prin asemenea transformări. S'ar putea zice chiar, că

științele pe care se întemeiază personalismul abia în secolul nostru și-au găsit calea de urmat. Astfel este cazul Antropologiei, al Psihologiei, al Sociologiei și al tuturor științelor în genere care au de obiect vieața sufletească. Antropologia consista, înainte de secolul al XIX-lea în simple povestiri, și adesea povestiri anecdotice despre diferitele tipuri de oameni; psihologia consista în studiul funcțiunilor luate în mod separat, încă și acest studiu făcut în bună parte pe baza metodei introspective, iar științele istorice erau încă la începutul începutului lor. Toate aceste științe, dimpreună cu cercetările anexe lor, dobândesc în cursul secolului al XIX-lea o altă înfățișare. Imprumutând metodele de cercetare, verificate de științele fizico-matematice, ele câștigă dreptul de a fi puse în rândul științelor pozitive. Reprezentanții lor se ridică uneori la pretenția de a numi secolul al XIX-lea după denumirea științei lor: secolul psihologiei; secolul științelor istorice și al sociologiei.

Vechiul adversar al materialismului nu putea rămânea astfel neschimbat față cu desvoltarea luată de științele lui constitutive. El a fost obligat să-și lărgească temelia. Din timpul lui Plato se menținuse pe temelia funcțiunilor de cunoaștere, care se reduceau, pentru Plato, la rațiune. Descartes le-a sporit numărul, adăugând simțirea eului cugetător. Alți filosofi după el au adăugat, rând pe rând: sensațiile, memoria, asociațiile de idei, bunul simț, etc., fără însă să insiste în deajuns asupra faptului că toate aceste funcții fac parte din întregul personalității omenești. Treptat, însă, în decursul secolului al XIX-lea, această omisiune a fost înlăturată. Dela jumătatea acestui secol înainte, adversarii materialismului nu se mai folosiră contra acestuia de argumente deduse din natura și rolul funcțiunilor sufletești luate în mod izolat, ci de argumente sprijinite pe natura și rolul personalității omenești luate în întregime. Idealismul și spiritualismul, care-și aflau până aci argumentele în natura și rolul funcțiunilor de cunoaștere, prin înlocuirea acestor funcțiuni cu personalitatea întreagă, sunt îndreptățite acum să schimbe denumirea lor cu aceea de personalism. Denumirea de personalism a și devenit frecventă deodată cu răspândirea filosofiei pragma-

tiste americane. In definitiv, denumirea este indiferentă, din momentul ce se înţelege în mod lămurit aceea ce ea cuprinde.

Personalitatea, oferind ştiinţei un câmp de cercetare cu mult mai întins şi mai variat, în comparaţie cu acela pe care-l ofereau funcţiunile sufleteşti luate izolat, dă posibilitatea personalismului să găsească uşor o punte de trecere între fenomenele naturii materiale şi fenomenele sufleteşti. Căci în noţiunea de persoană se înglobează, pe lângă funcţiunile sufleteşti ale omului individual, întregul complex de raporturi pe care le are individul cu mediul său de vieaţă: raporturi geografice, economice, sociale, culturale, morale şi religioase. Pentru sarcina impusă filosofului, de a unifica datele diferitelor ştiinţe speciale, personalismul dispune de mijloace cu mult mai eficace de cum dispuneau sistemele filosofice care l-au precedat. Prin aşezarea noţiunii de personalitate la baza sistemelor opuse materialismului, se dă apoi acestor sisteme avantajul de a intra în strânsă legătură cu sistemele de morală filosofică întemeiate pe principiul autonomiei înfăptuirilor morale omeneşti. Inălţătoarea maximă pusă de Kant drept normă conduitei omului: nu face din persoana semenului tău un mijloc, ci respect-o totdeauna ca un scop, — îşi află acum în personalism un înţeles cu mult mai adânc, de cum îl avea în sistemele anterioare acestuia. De asemeni: demnitatea persoanei, respectul pentru vocaţia persoanei, decurg ca simple consecinţe din lărgirea temeliei pe care este aşezată filosofia personalistă.

Dar consecinţa cea mai importantă, care decurge din aşezarea noţiunii de personalitate la baza sistemelor adverse materialismului, este întărirea legăturii dintre desvoltarea personalismului şi noua orientare luată de ştiinţă în ultima jumătate a secolului trecut, orientare continuată până astăzi. In noua sa orientare, ştiinţa îşi restrânge din ce în ce mai mult cercetările teoretice, înmulţind în schimb aplicaţiile ei practice. Această nouă orientare concordă minunat cu filosofia personalistă. Ştiinţa teoretică presupune pe om ca o fiinţă contemplativă; fiinţă care ar putea să şi lipsească din univers, fără ca universul să-şi schimbe întru câtva mersul, pe când ştiinţa aplicată presupune pe om ca fiinţă activă,

creator și transformator de energie, adică tocmai aceea ce intră în perspectiva personalismului. Incă dela introducerea metodelor experimentale în știință, personalismul dobândise condiții favorabile pentru răspândirea lui în lumea intelectualilor europeni. Extensiunea aplicațiilor practice a sporit și mai mult aceste condiții. Apărut mai întâi în America de Nord sub denumirea de filosofie pragmatistă, personalismul cuceri în câțiva ani adesiunea unui mare număr de filosofi și oameni de știință din Europa. Scrierile filosofilor pragmatiști americani: William James și John Dewey fură traduse în toate limbile europene, recrutând peste tot aderenți, mai ales în lumea educatorilor. In același timp, sistematizări filosofice analoage pragmatismului se produseră în diferite țări europene: aceea a lui H. Bergson în Franța; a lui E. C. S. Schiller în Anglia; a lui Ernst Mach, Fr. W. Nietzsche și alți mulți în Germania, precum și a altora în diferite centre europene de cultură.

In ce consistă originalitatea pragmatismului? Ea consistă în ridicarea experimentării omenești la rolul de factor hotărîtor în mersul civilizației. Experimentând, omul se intercalează în ordinea de succesiune a fenomenelor naturii cu scopul de a cunoaște și de a dirija aceste fenomene. Experimentând, el ajunge să verifice repetarea constantă a raporturilor de succesiune dintre fenomene și să stabilească astfel adevărurile pe care-și va întemeia prevederea; experimentând, el reușește să inventeze instrumentele prin care-și creează un mediu propriu sieși; mediu în care se desvoltă apoi vieața istorică a omenirii. Henri Bergson ajunge în această privință foarte departe. Ultimele concluzii ale filosofiei sale pragmatiste înglobează printre instrumentele de care se servește omul, pentru a-și aservi natura, chiar legile mecanice ale materiei. Prin structura inteligenței sale, zice dânsul, omul ajunge la definiția materiei și a legilor sale. Nu este dar materia realitatea care produce pe om, ci omul prin mijlocirea inteligenței sale creează materia. Iar W. James crede că lumea în întregimea sa este o simplă construcție făurită din datele experienței omenești, și care poate fi schimbată după felurimea acestor date experimentale. Cu alte

cuvinte, pragmatismul este glorificarea omului· ca ființă înfăptuitoare. Inarmat cu instrumentele inventate prin mijlocirea propriului său geniu, omul poate dirija după voie forțele naturii ca un adevărat stăpân al pământului pe care locueşte.

Pragmatismul a primit denumiri diferite în unele țări, după cum el a fost interpretat ca o justificare a importanței pe care o au, în progresul civilizației, instrumentele sau factorul uman. Astfel el este cunoscut şi sub denumirea de instrumentalism şi de umanism. El a fost interpretat chiar ca o justificare a metapsihismului, o filosofie de caracter mistic, care consideră personalitatea omului ca o energie care supraviețueşte morții.

Toate aceste denumiri diferite, precum şi exagerația metapsihismului, dovedesc marea răspândire de care filosofia personalismului se bucură astăzi.

Putem, din această răspândire a personalismului, conchide că materialismul este învins şi că personalismul este victorios?

Aceasta ar fi o greşeală. Nici materialismul, nici personalismul n'au ajuns la ultima lor sistematizare. Materialismul, cu deosebire. Situația acestuia este astăzi în gândirea filosofică cu mult mai puțin solidă de cum era în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea şi chiar de cum era în timpul lui Democrit. Dar nu din cauză lipsei de argumente în care el s'ar fi găsind, ci din cauză că argumentele lui cele mai puternice sunt desconsiderate şi înlocuite cu altele care convin metodei dialectice; metodă pe care reprezentanții lui au adoptat-o sub presiunea intereselor politice. Metoda dialectică a făcut din materialism un materialism dialectic, care în fond este un materialism speculativ metafizic. Această metodă a înstrăinat filosofia materialistă de adevăratele metode ştiințifice. Ea a făcut pe materialişti să părăsească terenurile ştiințifice de cercetare: al Antropologiei, al Biologiei, al Psihologiei şi al Istoriei culturii omeneşti, pe ale căror rezultate el ar fi găsit o bază mai solidă, de cum a găsit pe terenul luptei dintre clasele sociale şi al altor entități economice şi politice. Metoda dialectică a pus astfel mişcarea filosofiei materialiste în întârziere. Dar ea poate reveni din nou în ritmul

vremii, de îndată ce va lua contact cu metodele științifice. Și aceasta nu ar fi un lucru prea greu. Pe terenul de cercetare al științelor bio-psihologice, sunt astăzi destui oameni de știință care continuă în direcția materialismului. Este drept că ei n'au reușit să explice originile materiale ale vieții; au reușit totuși a ținea în frâu speculațiile vitaliste și psihoide ale unor personaliști extremiști. In explicarea reflexelor și inconștientului psihologic, teoriile lor mecaniciste sunt oarecum pe picior de egalitate cu acelea susținute de filosofii adverși materialismului. Chimia biologică, Neurologia, Endocrinologia, Biotipologia, Geopsihologia, Psihologia animalelor și Psihiatria, într'o mare măsură folosesc teorii materialiste. In vieața practică, de asemeni alături de entuziasmul pe care-l deșteaptă înfăptuirile grandioase ale personalității omenești în industrie, știință și artă, întâlnim foarte des decepțiile provocate de incapacitatea omului de a se descătușa din robia în care-l țin inclinările trupești. Prin urmare materialismul nu este scos din circulație prin progresele științei, așa după cum au crezut altădată Fr. A. Lange și W. Ostwald, ci este numai rătăcit; el poate reveni în circulație de îndată ce va fi completat și verificat prin rezultatele obținute de viitoarele cercetări științifice.

Intr'o dependență analogă stă de altminteri și personalismul. Nici el nu este ajuns la o sistematizare definitivă. Multe din afirmațiile lui au încă nevoie de verificarea științei. Rolul persoanei omenești în mijlocul naturii nu se poate concepe ca fiind realizat prin lupta omului contra naturii, ci prin o corelație strânsă între om și natură. O definiție perfect științifică a acestei corelații lipsește. De asemeni nu se poate vorbi de autonomia morală și de vocație, fără a se presupune o finalitate a naturii prin care să se mijlocească perfecționarea persoanei omenești.

La o sistematizare definitivă, atât materialismul cât și personalismul nu pot ajunge decât ținând seamă de verificarea pe care le-o aduce știința. Verificarea însă nu poate fi favorabilă ambelor filosofii. Ele fiind opuse, una dintre ele trebue să fie sacrificată. La capătul progresului științei, va trebui să ne aflăm înaintea unui monism științific, menit să

înlocuiască dualismul filosofic de până aci, dintre materialism și personalism. Materialismul și personalismul, cunoscute din istoria filosofiei ne țin într'o veșnică alternativă. Sau admitem, cu materialismul, că materia constitue realitatea fundamentală a naturii și atunci trebue să considerăm existența și destinul persoanei omenești ca un produs al evoluției materiei, sau admitem, cu personalismul, că persoana omului constitue prin existența și destinul ei o realitate cu mult mai bogată și mai adâncă decât aceea a materiei și atunci trebue să considerăm că evoluția materiei este condiționată de finalitatea persoanei omenești. La capătul progresului științific vom avea soluționarea acestei alternative. Câtă vreme va trece însă până ce știința va atinge acest capăt al progresului?

Ernest Renan, pe la jumătatea secolului trecut, în scrierea sa *L'avenir de la science*, a făcut profeția că într'un viitor foarte apropiat progresele științei vor schimba definitiv gândirea europeană și odată cu ea și civilizația lumii. Iată că s'a scurs de atunci un secol și totuși gândirea europeană nu s'a schimbat într'un mod definitiv. De aceea este prudent să nu facem profeții. Aceea ce noi putem însă afirma, cu toată convingerea, este că mișcarea filosofică va da la lumină opere filosofice viabile numai pe măsură ce ea va ținea seama de adevărurile obținute și verificate prin metode cu adevărat științifice.

TOMUL X (1940—41):

TOMUL XI (1941—42):

TOMURILE XII—XIII (1942—43, 1943—44):

TOMUL XIV (1944—45):

TOMUL XV (1945—46):

TOMUL XVI (1946—47):

TOMUL XVII (1947—48):

C. 15.586.